חלק הספרות היפה של הספר נערך
על ידי יעקב כהן, חלק המאמרים —
ידי פ. לחובר

אָרטאָדאָקסישע בלעטלעך פאר יהדות, ליטעראטור און צייט־פראגען. ערשיינען איין מאָל אין חודש. רעד.: פערלאג־רעדאקציע. ארויסגעבער: פערלאג „סגֻלה“. 3־טע יאהר. נומ׳ 2—3, לאָדז, חשון—כסלו, תרפ״ד. זייטען 17—32.

אילוסטרירטע וואָך, זשורנאל פאר וואָרט און בילד. נומער 2—11. ווארשע, 1924.

Nowa Szkoła żydowska, czem jest i do czego dąży, napisał S. Mendelsohn. Wyd. „Szkoła i życie“. Warszawa, 1924. 42 str.

Moriah. Miesięcznik młodzieży żydowskiej. Rok XVIII, XIX. Lwów — Warszawa. Kraków, 1923/1924.

Haszomer. Jednodniówka młodzieży szomrowej. Lwów, Weadar, 5684. 24 str.

Die Pforte des Ostens (das Arabisch-Juedische Palaestina vom panasiatischen Standpunkt aus) von **Eugen Hoeflich** (M. J. ben gawriël). Benjamin Harz-Verlag ‚Berlin—Wien, 1923. 221 S.

Dein Reich komme! Ein chiliastischer Roman aus der Zeit Rembrandts u. Spinozas von **Eelix A. Theilhaber.** Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, Verlagsbuchhand. 171 S.

Das Zelt. Eine juedische illustrierte Monatsschrift. Redakteur: **Eugen Haeflich.** Eigentümer und Herausgeber: Zelt-Verlag, G. m. b. H. I Jahrgang, I Heft. Wien, 1924. 40 S.

Di una tradizione ebraica della Divina Commedia di **Salvatore Sabbadini.** Trieste. MCMXXIII. 27 p.

The Jewish Quarterly Review. New series, edited by Cyrus Adler. Vol. XIV, № 3. January 1924.

Summary of events of Jewish inderest. Published Monthly. Vol. III, № 4. December 1923.

השלח. ירחון לספרות, למדע ולעניני החיים. העורך: ד"ר יוסף קלוזנר. יוצא בסיוע „החברה להרמת היהדות", ניו־יורק. כרך מ"א. חוברת ג, כסלו, חוברת ד, טבת, חוברת ה, שבט, חוברת ו, אדר ראשון ושני. ירושלים, תרפ"ד. עמ' 195—290, 291—386, 387—482, 483—578.

הדים. חוברות לספרות. יוצאות אחת לשני חדשים ע"י יעקב רבינוביץ ואשר ברש. תל־אביב, חשון־כסלו תרפ"ד, כרך ג, חוברת א. 96 עמודים. כרך ב, חוברת ב. 96 עמודים.

קולות. ירחון. שנה שניה. חוברת שניה (י). ורשה, תרפ"ד. 32 עמודים.

עתידנו, ירחון לתרבות ולחנוך, יוצא על־ידי הלשכה המרכזית להסתדרות „תרבות" בעריכת ח. גרינברג וצבי ויסלבסקי. חוברת א. ברלין, ינואר 1924.

תרבות, ירחון לעניני החנוך והתנועה העברית, יוצא לאור על־ידי הועד המרכזי של הסתדרות „תרבות" בפולניה. שנה שלישית, חוברת ב, שבט, 64 עמודים; חוברת ג, אדר א', 64 עמודים. ורשה, תרפ"ד.

השדה, ירחון שמושי ומדעי למשק החקלאי המערב, יו"ל ע"י הסתדרות הפועלים החקלאים בא"י, בעריכת חבר בעלי־מקצוע. כרך ד, חוברת ג—ד, כסלו—טבת. 160 עמודים. חוברת ה, שבט. 161—224 עמודים. תל־אביב, תרפ"ד.

הירדן, ירחון לספרות, ארץ, עניני־היהדות ושאלות־הזמן. נוסד בשנת תרע"ט בציריך. ניו־יורק, תרפ"ד. חוברת י—י"א. שנה חמישית. המוציא: פנחס ענגלרד. העורך: משה לייטר. תמ"ה—תס"ח עמודים.

הבימה העברית, ירחון. בעריכת קבוצת עברים ובהוצאת ט. אלייסקר וי. קאסוטו. שנה שלישית. חוברת ד. בואינוס איירים, תרפ"ד. 16 עמודים.

הד ליטא. מופיע פעמים לחדש. נומר 3—5. קובנה, תרפ"ד.

העולם, עתונה המרכזי של ההסתדרות הציונית העולמית. יוצא אחת לשבוע בעריכת ועד סופרים ובהשתתפותם הקבועה של ח. נ. ביאליק ונחום סוקולוב. — העורך הראשי: משה קלינמן. שנה שתים־עשרה, גליון ד—י"א. ברלין, תרפ"ד.

הפועל הצעיר, כלי מבטאה של מפלגת הפועלים העברים בארץ־ישראל „הפועל הצעיר". יוצא לאור פעם בשבוע על־ידי הועד המרכזי. נומ' 7—17. תל־אביב, תרפ"ד.

הדאר, שבועון, יוצא על־ידי ההסתדרות העברית באמריקה. שנה שלישית. גליון א—י"א. ניו־יורק, תרפ"ד.

עתוננו. דברי החלוץ בפולין הקטנה. שנה ראשונה. קונטרס 1. לבוב, תרפ"ד. 8 עמודים.

הגדוד, חוברת לעניני שפה, נער וספרות, יוצאת לאור ע"י „גדוד מגני השפה" בארץ־ישראל. תל־אביב, שבט התרפ"ד. 21 עמודים.

אמנה. דברי כתב, נערכו בידי י. ח. בן־דוד, י. בן־אמתי. א. תל־אביב, טבת תרפ"ד.

העברי, יוצא לעתים בלתי־קבועות, בעריכת ש. י. פינלס. שנה ראשונה. חוברת א. ריישא. טבת תרפ"ד. 15 עמודים.

השחר, הוספה לירחון הפולני, ערוך על־ידי נפתלי זיגל. הוצאת „חוג הנשים" בלבוב. נומ' 4—5. תרפ"ד.

פון בלוטיגען פעלד. דערציילונג פון א זעלנער, פון י. פ. גרינבערג. ארויסגעבער: רעד. „שעדלעצער וואכענ־בלאט". 47 זייטען.

ביכער־וועלט, קריטיש־ביבליאגראפישער זשורנאל, דערשיינט אלע צוויי חדשים און ווארשע. צווייטער יארגאנג. נומער 6 נאוועמבער—דעצעמבער. פארלאג קולטור־ליגע, 1923. זייטען 428—536.

פונ'ם לעבען, א זאמלונג הומארעסקען און סאטירע פון זיגמונט ש״ר. פארלאג „סגנונית". לבוב, 1924. 64 זייטען.

א. ד. גארדאן. זאמעלהעפט. פערלאג „התאחדות". ווארשא, תרפ"ד. 31 זייטען.

פראיעקט צו דער פלאטפארם פון אלוידישען יוגענד־פערבאנד. מיט פארווארט פון סטוד. אורי גליקליך. פערלאג „די יודישע יוגענד". 1923. 14 זייטען.

שירה אמתיים. מובן מאליו, כי רחוקים־רחוקים הם מהיות „חוזרים בתשובה". בצר להם, כגבר הקרע — ונשאו עין אל התרופה־המחלה הנושנה, אל האשה. מתוך שִׂמחת־עצמם הם קוראים יחד את סלונימסקי: „בִּשְׂכַר נְשִׁיקָה אַחַת — שְׁתֵּי אֲרָצוֹת־מוֹלֶדֶת!" יֵשׁ לשכּוֹח מזרח קדום ורוֹמֵז, יש לשכּוֹח מערב אהוב ומקלל — לשכּוֹח, לשכּוֹח! תחי האשה ותחי הַשִּׁכְחה ותחי —

ושר של יאוש עומד ולוחש: „צר לי, אֵלִי!"...

אהרן צייטלין.

ספרים שהגיעו לבית־המערכת

דברי הימים לעם ישראל מימי קדם עד הזמן הזה מאת שמעון דובנוב, עברית מאת ברוך קרופניק בהשתתפות המחבר. דורות האחרונים. כרך שני (תקע"ה—תרמ"א). הוצאת „דביר", תל־אביב. ברלין, תרפ"ד. 358 עמודים.

תולדות התפלה והעבודה בישראל מאת פרופ. ד"ר יצחק משה אֶלבוגֶן. תרגם מגרמנית ברוך קרופניק בעריכת המחבר. חלק ראשון, הוצאת „דביר", ירושלים־ברלין. ברלין, תרפ"ד. 140 עמודים.

מבוא לתורת הפילוסופיה מאת פרופ. וילהלם ירוזלם. מתֻרגם מהמהדורה האחרונה על־ידי א. י. שיינבוים. הוצאת „מוריה" ו„דביר", ירושלים־ברלין. ברלין, תרפ"ד. 445 עמודים.

קרעים. מדרשים פילוסופיים מאת יעקב קלצקין. ספרי מוריה. הוצאת „דביר", ירושלים־ברלין. ברלין, תרפ"ד. ר"א עמודים.

שירים מאת שאול טשרניחובסקי. מהדורה חמישית. הוצאת „מוריה" ו„דביר". ירושלים־ברלין. ליפציג, תרפ"ג. 340 עמודים.

תורת הצורות של הלשון העברית מאת ניסן בֶּרגגרין. הוצאת „דביר", ירושלים־ברלין. ברלין, תרפ"ד. 175 גם VIII עמודים.

טוביה הרופא וספרו מעשה טוביה מאת ד"ר א. לוינסון, בצירוף י"א ציורים. „רמון", בית הוצאת ספרים, ברלין־לונדון. ברלין, 1924. 88 עמודים.

לורד ביקונספילד (מן 1804 עד 1832) מאת אלכסנדר קולישר, בצירוף שמ־נה תמונות ואבטוגרף של חתימת דיזרעאלי. „רמון", בית הוצאת ספרים, ברלין־לונדון. ברלין, 1923. 227 עמודים.

חוטאים וחטאים בארץ־ישראל. רשימות יומן (עם מ' תמונות) מאת דוד תדהר. ירושלים, תרפ"ד. 177 עמודים.

ירושלים הבנויה. חלום בהקיץ מאת ב. שַׁ ק. ספר ראשון. ירושלים, תרפ"ד. 194 עמודים.

במעלה ההר. ספורים מאת משה שלנגר־מאהר. הוצאת „פלס", ברלין, התרפ"ד. פ"א עמודים.

יהודה הגלילי. מחזה בחמש מערכות מאת מאיר בן יהודה פונר. הוצאת חברים. לודז, תרפ"א. 94 עמודים.

בארצנו. מסע לארץ ישראל מאת יצחק בֶּרקמַן. בבליותיקה לילדים ולנערים. הוצאת „ניצוצות", וַרשה, תרפ"ב. 152 עמודים.

הגדה של פסח. הוצאה אמנותית ומַדעית עם באור עברי חדש מאת ח. א. קפלן. הוצאת „למוד", וַרשה, שנת תרפ"ד. קכ"ח גם IX עמודים.

אַלגֶּברה. חלק III. קורס שיטתי שלם לבתי־ספר תיכונים ולמתלמדים מאת ש. סטֶרנין בהשתתפות ה. א. חזן, מורים למתימטיקה בגימנסיה העברית בוילנה. הוצאת האחים רוזנטל והמחברים. וילנה, תרפ"ד. 90 עמודים.

רפואה. בשביל תלמידי־רפואה ורופאים. מאת ד"ר א. א. גולדין, ד"ר ל. מ. הרברט וד"ר א. גולדשטיין. העורך: ד"ר א. א. גולדין. ספר ראשון. הוצאת „חברת רפואה". ניו־יורק, תרפ"ד. 96 עמודים.

דביר. מאסף־עתי לחכמת ישראל, יוצא אחת לשלשה חדשים, ערוך בידי י. מ. אלבוגן, י. נ. אפשטיין, נ. ה. טורטשינר. ספר שני. תמוז־אלול תרפ"ג. הוצאת „דביר". ברלין, תרפ"ד. 336 עמודים.

בידוּ! „סדנא דארעא חד". והשיר „פיוּמה" שבסוף הקֹבץ מביע מסקנת־מרוֹרוֹת זו בפֵרוּש.

אבל אין לַכחד, כי גם נתוֹסף דבר־מה. נִתוֹסף ונתהוה.

ולכן משמשים בקונטרס המוזר אותו סלונימסקי לשעבר, זה שרוצה להיות „מִצְנַיֵן", איש הפוזה והצורה המלֻטשה־גבובה והריקנות הנָאָה וּמקֻשקֶשת, ומין סלונימסקי אחר, מסורר, שעמד סוף־סוף על סודן של מלים פשוטות, אשר בהצטרפן יחד הן מהוות את הרתמוס ואת השירה. הנה תרגום השיר „ערב בכבריה", שנכתב בחרוזי־אסוֹנַנְצה עֲיֵפים ורסוקים. השיר כמעט שהוא פרוזאי, אולם מצרופי מליו עולה וּמקשב בלי־מֵשים קולו העֲיֵף של המזרח.

נִצְרְבוּ יָדַי וְהֵן נוֹדְפוֹת זֵעַת־סוּסִים;
עָשִׂיתִי — וּבִדְהָרָה — קִלוֹמֶטְרִים עֲשָׂרִים.

כָּבֵד הַשָּׁרָב, וּבָאַכְסַנְיָה אָרִיק
כַּדִּים מְלֵאֵי־מַיִם עַל מַעֲרֻמֵּי בְשָׂרִי.

אַרְכּוֹת אֲנִי יוֹשֵׁב בָּעֶרֶב עַל גַּג־אֶבֶן,
לִפְנֵי לֶכְתִּי לִישׁוֹן תַּחַת אַפִּרְיוֹן־לָבָן.

אֶת עֵינֵיהֶם הַצְּהֻבּוֹת עוֹצְמִים לִישׁוֹן בְּפָמוֹטֵי־
כֶּסֶף הַנֵּרוֹת לִשְׁנֵי עֶבְרֵי הַמִּטָּה.

וְהַיּוֹם, בְּטֶרֶם יִכְבֶּה, כְּצִפּוֹר יִתְחַבֵּט,
כִּצְלִיל כִּנּוֹר עַרְבִיאִי, שִׁיר־לַיְלָה יְדַבֵּר.

כצליל כנור, כיום עובר, אשר „בטרם יכבה כצפור יתחבט" — כך עבר סלונימסקי את הארץ. לא הרבה ראה שם, והמעט, אשר ראה, לא נקלט כראוי לתוך נפשו. אכן מעט מאד דבק בו מן המזרח, אבל קולו שָׁפַל פתאם, רוח המליצה המתיפפה סרה מעליו, טרגיות של מסורר נתעוררה בו. התחבטות צפור פצועה, התחבטות וחבוט־הקבר לנכמה אחת.

הוא רק נטה ללון. ותהי שירתו שירה של איש יושב על גג־אבן לאור כוכבים גדולים, ולמחר והנה הוא עוזב את בית־המלון ואת חלומות־הלילה ונוסע לדרכו. אבל בשבתו בספינה לחזור לארץ מגוריו — נתחמץ לבבו. נזכר, כי לא ישוב עוד לראות את כוכבי־המזרח, שאין כמוהם לאור... „צר לי, אלי!" — הוא קורא בשברון־לבב. כך שורר לפנים סלובצקי, כְּרוֹב השירה הפולנית, ב„המנון הערב על הים התיכון". סלונימסקי חוזר עתה על צורתה של השירה המפֻרסמה ההיא ועל הנעימה ההוזרת שלה: „צר לי, אלי!" — אף זֵכר אין אצלו לאותה סערת־הרגשות, לאותה קדרות־ההוד, לאותה התרוממות־הרוח הרומנטית של משורר ה„קורדיַן". הפַּרפרזה של סלונימסקי היא פרוזאית יותר, פשוטה, מרירה כמות. הנה הוא סב אל ארצו — ארץ, אשר לא ותאבה לקבלו. מולדתו יפה היתה לפנים — בחלום, באגדה... אותה הלשון עצמה, שבה הוא יוצר, מקללתהו. מתוך־לעג שואלים אותו למוצאו, לאבותיו, אשר בכבודם יתימר (רמז שקוף לחז"ס)...

אלה הם דברים, שלא הֻרגלנו להם אצל סלונימסקי, שלא הצטין, כידוע, באהבת־ישראל ועד־עתה לא נשא אף פעם על נֵס את אבותיו, „אשר בכבודם יתימר". אין זאת, כי מיום שנתן אותו אדולף נובצ'ינסקי הידוע כעפר לדוש בגלל מוצאו — מאז ואילך אֵרע דבר־מה בחֻבו. אל תהי אהבה עצמית פצועה קלה בעיניכם!

הוא שָׂם פניו המזרחה. קולות עמומים קראו לו, זיוים רחוקים הֻולקו בכבֵדות הדמדומים. הקולות אבדו, האורות שהבליחו כבו. וסלונימסקי חזר.

שלום לך, המזרח! אי־בזה מחכות נפשות נשים נאהבות. ופולניה גם היא — אהובה היא. אין מָנוס מאהבת־אדמות, „שכאדמה תוליד ותשיבנו לתהו", ומעצבתה, עצבת־האש.

... אַהֲבָה בִּי תוֹקֵד, אַהֲבָה בְמַאֲוַבְתְּנִי,
לָאָרֶץ, לִבִּי לֹא יוּכַל יִשְׁכָּחֶהָ —

יצאה הנשמה בלי נר ובלי נר חזרה. אבל ה„שלֵמוּת" הריקה והמצלצלת איננה עוד. פנתה, כנראה, את מקומה לשניות, לטרגיות שבנפש, לתֹכן. ומכאן הדרך מובילה אל האישיות.

הטרגיות שוקֶרע, השוכנת בקרב אנשי־כאלה, היא שיש בכחה להביאם לידי גלויים

ספינָתו עוגֶנת באיזה נמל, לאחר־זמן היא נִתֶּקֶת ועושה את דרכה הלאה. קולות החוף משתתקים קמעה־קמעה והיו כמוסיקה זו, שנאלמת במרחקים. כשושנת־תכלת תִּפתח חלקת־המים את גביעי־גליה לפני הספינה, וזו — את חָזֶה הלבן היא טובלת במי תהום וכַפּות תְ־ניה תלַטפנה שחקים. מרחבי מים בהירים־אדירים, טהרה צלולה, צהלת הדם הַנִּגאל, חדוַת־מֶרץ אמיצה, עמֻקה, ומִבַּצבצת הרגשת אהבה שכֻּלה טהורה, אהבה שֶׁמֵּעֵבר לחושים וממעל לַקִּיָּם הַנִּגלה.

הוֹי, אם כֹּחַ־עוֹלָמִים הִיא אַהֲבַת־אֲדָמוֹת,
שֶׁבָּאֲדָמָה יוֹלִיד וִישִׁיבֵנוּ לַתֹּהוּ,
הִנֵּה כֹּחַ יֵשׁ אַחֵר, יִדְחַף אֶרֶץ אֶל שֶׁמֶשׁ,
אַהֲבָה גְדוֹלָה כַּיָּם וּטְהוֹרָה כָּמוֹהוּ!

אלא שאין לה לאהבה זו, הפולמית, הברוּרָה כים, כל אחיזה מַתמידה בלבו של בן־הכרכים. אך תציץ — תחלוף. עם קול הגלים היא תַמה לגוע, עם מרחקי־ים היא אובדת לנצח... הזנוּנית הנבהלה, היגֵעה, שבה עד־מהרה לחרדתה. אך רמזה, ככוכב־ערב יתום, האהבה „הגדולה כים וטהורה כמוהו" — וקול הדם אשר לבן־אירופה מתגבר ועולה. במקום מי־החסד הבהירים של הנצח — שוב הדם, דם אדם תָּאֵב ומתאַוה ויָעֵף...

הנה עוברת הכפינה על פני איי־יָוָן. על צד־האמת קשה לדעת את הדבר, המְקֻשר כל־כך לארץ האֵלים והגבורים את נפש נכדו של חז"ס ובנו של הרופא הַוַ־שאי, שארח כל ימיו להברה עם יהודים ולא פסק פיו מֵהלצות יהודיות. אבל עובדה היא בכל־אזת, כי השיר בן שמונה הטורים „יָוָן" כתוב באֹמֶק־העֵצ. אלמלא ידענו היטב, כי נכדו של המהַנדס חז"ס הוא הכותב — ודִמִּינוּ לשמוע את קולו הנרגש וסוער של בן־גח, שהמלה „יָוָן" היא לו יותר מִצליל גרידא.

כְּדוֹד צְמֵא הַחֵשֶׁק, בְּיָד נִרְגָּשָׁה יַקְרִיעַ
בְּגָדִים אוֹסְרֵי הַגְּוִיָּה עַל אַכְזְרִיּוּת־צְחוֹרָה,
בֹּה עִם הָנֵץ בֹּקֶר חִישׁ לַחַלּוֹן אֶקְרַב,
לִרְאוֹת אֶרֶץ יָוָן, שֶׁמִּשְׁנַת נְעוּרָה.

הוֹי, הִתְפַּלֵּשׁ בְּחוֹלוֹת אֵל, בֵּין אֲבָנִים אֶל לְבָנוֹת,
עַד הֱיוֹת לַגְּוִיָּה רֵיחַ מֶתֶק־שְׂרֵפָה,
וּבְהִתְקַפֵּל לֵב כְּטֶרֶף תּוֹךְ הָאֵשׁ — הִכָּנֵס
כְּרֶגֶל יְקוֹד הַיָּמָּה, רֶגֶל אֵשׁ נוֹטֵפָה!

הלב, כמובן, לא התקפל „כטֶרף תוך האש", הרֶגל אש לא נָטְפָה ואת הים לא הרתיחה — וסלונימסקי הגיע בשלום לַקהירו. את הגַוְנִיוּת והטלואה של המזרח הוא רואה שם בעֵין של פיטן ומביע במלים מְצֻמצמות של אמן. חלופי צבעים וקולות. כעֵבר לפרדס, בלילה, כורעה בין וזרבות־כסף דמות שחורה של בֶּדְוִי מתפלל. הבדוי הזה — מַבטיחֵנו סלונימסקי — מתפלל „על הֲרגת ארצו". יהי כך! אבל הנה הוא בא ממצרַים ליפו וכאן כָּבדה אזנו, השומעת תפלות־הֲרגת של בֶּדוִים, משמוע את תפלת־החֵרות של ישראל. אלא מה הוא שומע? יהודי פולני זקן — כך הוא מספר — פגָשהו בשער יפו והתחיל דורש בשלום וַרשה עיר־מולדתו, חוקר ושואל על גן־הַסַּכסים שבוַרשה, על הַמִזרקה שם, וכו' וכו'. אדיר חֵפצו לשוב לעת־זקנה לפולניה, למכור כל אשר לו — ולשוב. רוצה הוא לגור בוַרשה. אבל הבן לא יתן. בן זה מְלֻמד הוא. אולם בדַבֵּר הזקן על פולניה — והנה אין הבן יודע מה אביו סח. מיד הוא עומד ומַסביר לו את הדבר ככל אשר יוכל, מוכיח לו: „הלא שם וַרשה נמצֵאת", — ואולם הוא, הבן, בן־ארץ־ישראל, אינו מבין...

אלה הדברים, אשר שמע ביפו נינו של חז"ס. חוץ מזה לא שמע ולא ראה דבר.

קַו לָקו — והארץ עצמה כמעט נחסרה היא מקונטרס זה לגמרי. המושבות העבריות, למשל, אינן קַיָּמות בשבילו. לא היו דברים מעולם. לא ראה אותן. את הכתל המערבי לא פקד, אבל תחת זה כתב שיר־אמונה בשם Via dolorosa. וכך גומר השיר השטחי והרפה „ירושלים":

כְּמוֹ בְכָפָר בְּפּוֹלַנְיָה, הַזְּבוּבִים יַשְׁקוּ בִירוּשָׁלַםִ.

נסע איש לקראת חָדש — ומה העלה

והשתרע באור־תכלתו הים, המחבר מזרח למערב. עברה הנשמה את הים, סקרה סביבותיה, תמהה, נזדמנה למקומות־מכורתה, נזכרה ולא ידעה מה, ראתה ולא הבינה במראה. ומחלת האהבה — זו לא נתנה מנוח, זכרון־נשים רפרף, רמז; הבריקו עינַים. שוב גברה ההתלַבטות, יד החִבוט כָבדה — וכוב נאלצה הנשמה לאחוז דרך־נדודים. ותָשב כלעֻמת בואה ובכיה זֶמֶר מר בין יקיצה לתרדמה, פזמון־עֲגות לא־נכרי ואף לא־יהודי, שירה יתומה של אנטוני אחד, אשר אביו־זקנו היה ק"וי בישראל ר' חיים־זליג ויהי אחד מיהודֵי היהודים ומלַמדני לַמדניהם. „הדרך למזרח". המזרחה דוקא. חִבוט־הקבר לנשמה שבויה ועיֵפה. חַפֵש בדמדומי־מרחַקים. והתקוה, תקות־נוֹאָש, למצא ח ד ש ה.

ראשית הנסיעה. תחִלת החִבוט. רצה וגושמת ארץ רבה, עולה ויורדת — לקראת האהבה היא נוסעת, למקום שם יתחַברו הים והתכלת, „כשני לבבות המלֵאים אהבה גדולה". ושֵם השיר — והוא הראשון: אהבה ונסיעה.

ובכן אפוא: נסיעת נשמה לקראת האהבה! ומי יודע, מי יגיד מראש? אולי, באמת אהבה חדשה תכנס ללב עם הנסיעה, אהבת־צולם רעננה לעולם, אהבת וַלט ויטמן. אולי יִמָצא לאיש־העיר המבֻקש של עִיפותו, אולי יַפריחו נעורי־הזקן של בן־אירופה הנמלט...

הנה טרְיֶסטי. בטריסטי שותה סלונימסקי קהוה שחורה בקִרבת הנמל. ריח של בִנְיִנים מגיע לאפו מקרקעיתו הצהֻבה של הספל, חבלי הספינות נראים לו כציצים טרפיים, לִיאנות נותנות־ריח, חושיו המהירים הולכים לפניו בדרך ועיניו ההאֻבות כבר כה, בעיר הנמל, תחזינה את אפריקה... פתאם — והנה זכרון האהובה. מעין משל ונמשל לכניך — והנסיעה והאהבה שוב נשלָבות יחד. אלא שעדַין אין זו אותה האהבה החדשה. לא. הרי זה רק זכרון. זִכרון ישָנות.

אהבה ונסיעה — ושלישית להן העַצֶבת. הנה הוא שָם פניו אל ה„ללויד". שם, בבית ה„ללויד", באולמים גדולים עד למאד ולבנים, יושבים פקידים חרישים וכותבים. דממה, רחַב, לֹבן. רק לפעמים יש ונָשָא איש מן הפקידים את ראשו מעם הגליון אשר לפניו וקרא בקול רם בשם אחת האניות — והשם נאה ומצלצל. הוי, הפקידים החרישים אשר באולמים הגדולים עד למאד והלבנים! הוי, השמות המצלצלים אשר לאניות! גם האיש, הבא שמה לקנות לו כרטיס־אניה, אינו ביקום זה הגדול מאד, אלא מלה מצלצלת, שאינה משנה דבר...

מלה, שאינה משנה דבר! צליל בתהו הריקות! האם קול נפש בהתודותה אנחנו שומעים? הבאמת כבדו פתאם לסלונימסקי רתוקות מִלָיו שעד הנה, מלים מצלצלות ואינן משַנות?...

הארת־קַמעה. אנחה. הָעֶצֶב איש אל ,בו. ברם אין הדבר נורא: רגע באה הנפש עד־משבר, אבל כֹח אין לשנוי והכל ישאר במכונו. המלים לא בנקל תשנינה דבר־מה.

הנסיעה נמשכת והנה הים לפנינו. הסנונית העיֵפה יראָה את הספינה. היא לא תדע מה הדבר הזה, המהַלך בים. לבסוף היא צונחת ויושבת על התֹרן, שהיא רואה אותו כעֵץ, כדבר ידוע מכבר, ומרגישה מתוך בהלה בנסיעתה התמוהה של הספינה תחתיה. והן כֻלנו לצפור זו נדמינו, אשר אינה יודעת מה זו ספינה וכלה חרדה. כי ניסן בלילה — תַסיענו האדמה דומם, באין רואים ובאין יודעים... אנה? אנה אנחנו נוסעים? —

הַסְּנוּנִית יְגֵעַת־עוֹף מַה־זּוֹ סְפִינָה לֹא תֵדָע;
יְרֵאָה שֶׁבֶת עַל הַסְּפִינָה גַּם בְּקֹצֶר נְשִׁימָתָהּ,
סָמוּךְ לְגַלֵּי־תְכֵלֶת הַחֲלָקִים מָסָה,
עַד כְּעַל אַחַד הָעֵצִים עַל הַתֹּרֶן הִיא יוֹרָדָה.

נוֹצוֹתֶיהָ־קְטַנּוֹת תַּחְלִיק וּכְרֵסָה הַלְּבָנָה,
וּלְבָבָהּ הַפָּעוּט הוֹלֵם בָּהּ חִישׁ־מַהֵר, כִּי תִירָא.
תַּחֲשֹׁב וַדַּאי, כִּי טוֹב מִזֶּה הֱיוֹת דָּגָה וְעִירָה
אוֹ שׁוֹטֵט לְרֹאשׁ יָם כַּעֲנָנָה.

אֵל אֱלֹהַי! כֻּלָּנוּ, כְּצִפּוֹר זוֹ עַל אֳנִיָּה,
נָשׁוּט, בַּל נֵדַע לָמָּה־זֶּה וְאָנָה:
עֲבוּד יְצֻוּוּנוּ יוֹמָם וְהִתְרוֹצֵץ בְּתֹהוּ לֵילָה,
וְהָאֲדָמָה אֹתָנוּ תִּסַּע, בַּלֵּיל כִּי־נִישָׁנָה.

מוסיפים אנו לנכוע עם בעו חסירים,

אדמת כל ארץ וארץ, מן אדמת הצפון, המכוסה בקרת הקשה, עד אדמת איטליה הסוגה בפרחים, ושחזם הלאומי, אם אפשר להגיד גם כך, שאף אל קרבו את ריח הלימונים של ספרד ביחד עם אויר הטחב של יערות פולסיה — בשבילם נעשה העולם כצין בליל אחד" (שם). ואת הנגוד הרב בין בן־ישראל לבת־הגוים מבליט גבור הספור בהרהורו המליצי בשעה שהרומן שלו הלך וקרב אל קצו: „היא — בת חמודות, עדינת לב וצנוגת גו, ואני לא נחלתי מאבותי אלא יצר מתגרה, מהיר גפים, הנושאות אותו מחמדת חיים אחת אל השניה ושיפול, בערוב יום נעורי, מת למחצה ועיף כנפים, כפרפר בן־יומו הגוע עם בא השמש, ובכנפי יצר־נעורי הקל והחלש לא יהיה אצור, בשעה אשר יגוע, רק מעט מאבק הדבש אשר על פרחי החיים" (עמוד ק"ב). וכך הוה: „היא", בת־הגוים, מסרה לו את גופה ונפשה, וגיסה, הדוקטור לבוב, הציע לפני הסטודנט פיינברג את השדון; אך „הוא", „העלם היהודי, אשר און לו רק לגרוי אהבה ראשון", עזב את ה„חוטור" ושב אל העירה, וכשבא אליו הדוקטור לבוב לדבר על לבו, ענה לו, כי אי־אפשר לו „להשתחרר ברגע אחד ממשפטים קדומים". וסופו של דבר: פיינברג, מי שהיה סטודנט, נעשה מנהל־חשבונות ראשי בבית־חרשת לשעונים בורשה, ובלבו עצור כעס ורגש של בחילה לעולמו ושפתיו רוחשות מתוך קצף כבוש: „החיים של היהודים האלה! לעזאזל!" ואנא פבלובנה, בת ה„חוטור", נשאה לאיש לבוש בגדי שרד, לפקיד בעירה ההיא, פניה נעשו יותר עגלים ומלאים. וכשנפגשו שניהם, מקץ חמש שנים, הכירה פיינברג בסקירה ראשונה, אבל היא לא הכירתהו.

גם על הסטודנט שיינפלד („על חוף הדיסנא"), שבא לכפר לימי הקיץ ופתה שם את סונקה, קרובתו של ארוסתו, מעיר המספר, כי הוא „בן יהודים מאוקרינה ונפשו, כנפש אבותיו, דבקה רק אל הדברים אשר קרבו אליו מאד וכו' וכו'" (עמוד ק"ג, ב). ורק הווינז'ור מאירסון („בין לבני הכסף"), שאף הוא עשה כמעשי ה„סטודנטים", איני מטיל את עונו על ראש עמו, ואף המספר אינו מבליט את יהדותו של זה. מעשה ויגז'ור הוא — ותו לא.

יש בשני הספרים ספורים אחדים מערפלים, שקשה לעמוד על מהותם, וכנגדם יש ספורים אחרים -- דוקא קטנים — העושים רשם על הקורא בפשטותם („החולה ביער", „ה:ורת").

סגנונו של יעקב שטינברג בספוריו מתאים אל תכנם וצורתם. אף הוא, הכגנון, אין בו עז הבטוי ונעימות הרתמוס. על־פי־רב הוא מתנהל בעצלתים; ורק לפעמים כאלו הוא מתנער קצת, מתהדר וגם מסתלסל במקצת.

ואף חיצוניותם של הספרים, אף כי יפה היא מן הספרים העבריים שהרגלנו בהם בדור הקודם, הנה בתקופה זו, שהקורא העברי נעשה בה מפנק, יש להרהר אחריה, ביחוד על ההגהה שבספרים האלה.

ב. א.

הַדֶּרֶךְ לַמִּזְרָח

Antoni Słonimski: Droga na Wschód, Poezje. Towarzystwo wydawnicze „I g n i s". Warszawa, 1924.

רגש מוזר יפעמני בשעה זו, עם טבילת־הקולמוס הראשונה. הנה אני בא לכתוב עברית — ובפעם השניה — על נכדו של חז"ס, אשר אנטוני שמו ועל אנטונים יחשב. הפעם היה האיש בארץ־הקדש. בשובו פרסם ספר־שירים קטן, „הדרך למזרח", ועל קונטרס זה לא יכון לעבור בשתיקה. כרוכים פה יחד פולניה וירושלים, אנטוני וחיים־זליג, פרפוסי־שוא של איש־תרבות חולה והיגון אשר לבן זרע־היהודים, להג ומשא־נפש. הרי זה קונטרס מוזר, פרי־תערבת, סמן־בגרות לכשרון, שהיה הסר עד־עתה כל אמת שבלב וכל זכר לפשטות, וגם ציון — ציון יתום — עלי דרך מוזרה: מפולניה למזרח ומן המזרח לפולניה — תעיה ותבוט־הקבר של נשמה אחת, שהעיר אותה שר־דומה מעמק תרדמה, והיא יצאה לנדודים ובידה אין נר. נגלו באפלה ארצות רחוקות

מעֲמק עכור של החיים, אינו משכיח מלב האדם את עצבותו ואת שממונו. כמו האהבה בספורי שטינברג, כן גם הטבע חסר אור וחֹם. על הכל שורה ענן אפור.

פעמים שדרך יצירה זו היא תוצאת השקפת־עולם מיֻחדה של הסופר, שעינו רואה בכל היקום רק את האפור, את השממון, את האפסות. אמנים כאלה מכריחים את הקורא, שיְקַבל — לוּ רק לשעה קלה — את מרות דעותיהם. מה שאין כך אצל שטינברג. הקורא כאלו חפץ כאן לִשְׂטוֹת ולעבור, לצאת מתוך העוגה שעגו לו מסביב לו, מפני שברי לו, כי מחוץ לתחום זה יש עולם אחר, עוֹלם עם מרחבי שמים.

מה שמקשר את הקורא בכל־זאת אל הספורים האלה היא המחשבה שבהם. גם ב ש י ר י ו של יעקב שטינברג אנו מוצאים הרבה מיצירת המחשבה, אבל אם בשיריו פוגמת לפעמים המחשבה הזאת, הנה בספוריו יש בה משום נותן טעם לשבח.

בכמה מספוריו של שטינברג עובר הרעיון, כי לא החיים בכלל תפֵלים הם, אפורים הם ואין בהם יֹפי וטעם, אלא חייהם של היהודים. בספור הקטן „בקור" (ספר א, עמוד ס"א — ס"ה) עומדים זה לְעֻמת זה בנדיי הסרסור עם הערל חוטב־העצים. כמה עלובה עמידתו של היהודי החלש, הגונח, הרועד מקֹר! „מנדיל גוחן לארץ ומתחיל לאסף קיסם לקיסם, אך הקור תוחב מיד את מחטיו בראשי אצבעותיו ועם כל הרמת גזר־עץ גונח הלז גניחה קצרה וכבושה.. מנדיל מתיצב לפני התנור, נזכר בחוטב העצים העומד שם בפנים מאדמים, שהבל עולה מהם, ועל בשרו כמעט רק כתנת הבד העבה. „אכן זהו כֹחם של הערלים" — מהרהר הוא מתוך רגש שיש בו ע צ ב ו ן וגם משהו בוז לערלים המשונים, שאינם כבני אדם". חֻלשת הגוף של היהודי מנדיל הסרסור היא שנוונת בלבו את הרעיון, כי „צחוק, אורה וחמימות הרי הם רק הלום הֶבל".

הרעיון על־דבר קלקול הנפש של היהודי, שאינו יכול להנות מן החייב כשאר בני־אדם, מצא לו מקום בהרחבת הדבור בספור שהזכרתי למעלה: „על גביל אוקרינא" (ספר הנ"ל, ע"א — קט"ז). גבור הספור, הסטודנט היהודי פיינברג, „שהתמיד בלמודו שנה שלמה במדינת הים", בא למנוחת־קיץ לעיָרה קטנה באוקרינה. שם התוַדע אל בחור ובחורה, את ואחות, תושבי „חוטור" (חַוָה) הסמוך לעיָרה. עוד עם פגישה ראשונה עם בני־הגוים תופס הסטודנט פיינברג ומבליט את ההבדל בינו, היהודי, ובין הבחור הרוסי. „אופן דבורו המתון, הנמוסי, החדגוני" העיד על „טפוס האיש השקט והתמים, שתמימותו אינה נובעת מעניות הנפש, והטפוס הזה לא רגיל כמעט כלל אצל היהודים ומצוי לרוב בין הרוסים" (עמוד ע"ה). בכל דבור קל, שיצא מפיו, תופס הסטודנט את־עצמו על אפי יהודי. „אופן היחס הזול של היהודי"; „הרגל של יהודי להביא מיד את הכל בחשבון הנפש"; „הם — בהליכתם, בלבושם ובדבורם מגַלים, כי אנשים אינטליגנטים ממשפחה הגונה הם, אבל אנכי רק יהודי אני, ובשבילי זהו אמצעי של הגנת כבודי, כי אגַלה, למצער, שאני סטודנט למדצינה" (עמוד ע"ז). עוד יותר מרגיש הסטודנט פיינברג את החטוטרה היהודית על גבו, כשהֻזמן ובא אל ה„חוטור", „החבוי ביער של ארנים, שכֻּלו מנוחת־קיץ שלמה, בדידות אושר והביון ברכה בשביל גזע אנשים תמימים, מוצקים ועדינים". שם הוא מהרהר: „מי יודע, אולי אחרי ימים רבים של חיים בין אנשים כאלה, הייתי קונה לי צנה לנפש, שהיתה מגִנה עלי בפני הֶטוס הלב ובפני ההסתכלות, הגוררת אחריה בטלה וכשלון ידים". ולאחר שהתוַדע אל הדוקטור לבוב, גיסם של האח והאחות, ועיניו בחנו רגע את רשמי פניו הדקים והעגֻגים, עבר הרהור במוחו: „אצלנו, בין היהודים, אין אנשים בעלי אורגניזציה נפשית כזאת". וכך הדבר הולך ונשנה בכל הספור: אף לרגע אינו יכול הסטודנט פיינברג להסיח דעתו ממוצָאו היהודי. בלבו היתה חוזרת ונעורה ההרגשה, כי „כל זה הוא עולם אחד תמים־חיים, עתיק־שרשים וחבוי בתוך עצמו, והוא, הצלם היהודי, לא תהיה בינו ובין הנהר דיסנה קרבת עולמים, אף־על־פי שהיה בחוץ־לארץ, בחברת סטודנטים יהודים ממולדתו, מסַפר בשפת תפארת על־דבר הדניפר, הדיסנה והסיים, השוטפים בגבולות אוקרינא מולדתו" (עמוד צ"ב). ובשבתו בסירה עם אנא פבלובנה, בת ה„חוטור", הוא מבאר לה את תכונת הנפש היהודית: „היהודים, שכף־רגלם היהודית, אם אפשר להגיד כך, דָרכה על

תקפו, לתל שכל חוקרי חכמת־ישראל פונים אליו, ויקים לנו דור־חדש של חכמים וסופרים מֻבהקים.

נ. ב. ש.

ספורי יעקב שטֵינבֶּרג

רב משוררינו נִסו כֹחם גם בדברי־פרוזה, משום שבכלל בטלו בזמננו התחומים באמנות ובשירה. ביָמֵינו יודע כל בר־בי־רב, כי השירה מצויה לאו־דוקא בשורות קצרות, חרוזות ומנֻקדות, אלא גם באותן הצורות הספרותיות שקוראים להן פרוזה. בשנה האחרונה יצאו קבצי ספורים של משוררינו המפֻרסמים ביאליק, טשרניחובסקי, שניאור, והנה מֻנח לפנינו קֹבץ של ספורי יעקב שטֵינבֶּרג *).

יש קבצים של ספורים, המאֻחדים ברוח אחד המרחף עליהם, אף־על־פי שמטפלים הם, לכאורה, בתימות שונות והגבורים לקוחים מעולמות שונים. לא רק הסופרים מסוג זה, שיש להם רעיון מרכזי אחד השולט ביצירתם ומתלבש אצלם בצורות שונות, אלא אפילו אמנים בעלי חוג רחב של רעיונות ורגשות יש להם בנפשם מין דבר שעושה את כל יצירותיהם חטיבה אחת. וכנגדם יש קבצי ספורים, שהם בבחינת פונדק שנזדמנו לשָם אורחים בדרך־מקרה ולנים יחד תחת גג אחד. אפשר שיש ביניהם, בין האורחים, בני עיר אחת, ואולי גם בני משפחה אחת, ובכל־זאת יש ביניהם רק חבור ארעי, קִרבה רוחנית קלושה מאד.

קֹבץ ספוריו של יעקב שטֵינברג נמנה על הסוג האחרון. דומה, שהסופר עוסק בתאור גבוריו, מחשבותיהם, פרצופיהם, דרך־אגב. הוא מתאר דוקא גבור זה לא מפני שמצא בו דבר הקרוב לנפשו או דבר שעורר את רוחו, אלא משום שבמקרה נפגש עם זה ולא עם אחר. אחד הסופרים הגדולים מספר לפי־תֻמו, כי הגבורים הרבים של ספוריו, ילדי רוחו, נעשו לו כבני־ביתו והוא הוגה חבה אל כל אחד ואחד. ואולם תמה אני, אם יש גבור אחד בספורי יעקב שטינברג, שהמחבר הוגה לו חבה. הם כמו זרים לו, ולפיכך לא עלה בידו להבבם על הקורא.

יעקב שטינברג אין לו אותה התשוקה של מסַפר לסַפר מה שראו עיניו, מפני שלבו נמשך אחרי מראות החיים, צרופיהם, פגעיהם, שאוניהם, יגוניהם. נוטה הוא יותר לחקירת הנפש, לחטוט פסיכולוגי. יעקב שטינברג אינו מסתפק לראות את החיים; לא די לו אפילו בהתבוננות אל החיים. הוא נוטה תמיד ל ה ס ת כ ל בהם. ואולם מדרגה עליונה זו, הסתכלות, יפה רק לדברים שיש בהם מן המעמַקים, אך פוגמת היא בחיים של השטח.

על אחד מגבוריו מעיד יעקב שטינברג: „דומה היה לו, כי הוא רואה את הנערה, את הכֹּל, את כל החיים, מתוך צרוף־הבנה חדש, הנדון למפרע למיתה חטופה, ושצריך על־כן למהר ולסלקו מתוך הנפש". מעין הרגשה זו יש לו לקורא ספוריו, כי המחבר רואה ה כ ל (או מתאמץ לראות) „מתוך צרוף־הבנה חדש", והוא „ממהר לסלקו מתוך הנפש".

בספוריו של יעקב שטינברג תופסת האהבה מקום לא־קטן. אך זו היא אהבה בלי אש, בלי אור, בלי שמחה. לא רק ה„אהבה" של הוֹנָז'וֹר שבספור „בין לבני הכסף" מעוררת בלב הקורא תעוב, אלא אפילו זו שב„על גבול אוקרַינא" אינה ממלאה את הלב עֵדֶן, צריך להעיר, כי הספור הזה מעלה בזכרוננו של הקורא את ספורו המפֻרסם של טורגֶנֶיב: „פלגי אביב". אך כמה נֹעַם, כמה זֹך, כמה יֹפי אנו מוצאים בספור־אהבה זה של אותו הסופר הרוסי הגדול.

יש בספוריו של יעקב שטינברג כמה ילדים, שהוא מתאר את עולמם. ואולם גם הילדים אינם מוסיפים קו־אור על אפלת החיים, מעט תמימות, מעט יֹפי. הילדים האלה לקוּיִם בחֹסר עליזות, זו המצויה אפילו ברחוב היהודי, אם גם בצורה אחרת מאשר אצל ילדי הגויִם.

מקום רחב מיַחד שטינברג בספוריו לתאורי הטבע. יש כאן כמה וכמה תאורים מעשי אמן. אך הטבע אצל שטינברג גם־הוא אינו מרומם את הנפש מעל לשפלוּת החיים, אינו מוציא את האדם לשעה קלה

---

*) ספורים מאת יעקב שטֵינבֶּרג, בשני ספרים, ברלין, תרפ"ג. הוצאת „מוריה" ו„דביר", ירושלים־ברלין.

ח. נ. ביאליק במכתבו אל העורכים. כמה טרח לקח עליו המחבר לשם ענין שאין בו ברכה! המאמר התופס חמשים וששה עמודים בספר — המאמר הגדול בכמותו מכל המאמרים שבמאסף הזה — אינו אלא מפתח הפיוטים שנמצאו באנתולוגיה פיוטית, דפוס שונצינו בקונסטנטינופול ש"ה, שהיא יקרת־המציאות מאד. והמפתח הוא כפול, על־פי סדר הפיוטים ועל־פי סדר הפיטנים. הפיוטים של הספרדים, הנמצאים בספר הזה, כֻּלם ידועים לנו מכבר — ובכבד־ראש גדול רשם המחבר את כל המקומות שנדפסו שם. הפיוטים של המחברים המזרחיים אינם חשובים הרבה. בשעה שאין לנו מפתח כולל לפיוטים הדתיים של רבי שלמה בן־גבירול, רבי יצחק בן־גיאת, רבי משה בן־עזרה ורבי יהודה הלוי וסיעתם (הרשימות של לנדסהוט ב„עמודי העבודה", של צונץ ושל שד"ל, אינן שלֵמות) — מה צֹרך לנו במפתח של ערב־רב כזה? מובן מאליו, כי מראה מקומות הפיוטים בנדפס אינו שלם. ככה, למשל, בעמוד 236 שכח המחבר לצַיֵּן, כי הפיוט „יחידה שחרי בית־אל (או בטעות: האל) וספיו" של רבי יהודה הלוי נדפס גם בקֹבץ שיריו על־ידי הרכבי, הוצאת „אחיאסף", חלק ב, 148, והמפספס ימצא עוד השמטות כאלה. אך מי יפסיד את זמנו בדבר מעין זה, שאין בו תועלת? בכתיבה מדעית־קיצונית כזו המדע נהפך לפרודיה. — גם כל הדברים שכתב המחבר בסוף הספר כנגד הרכבי, צונץ ועוד חכמים שונים, שלא היו מביאים דברים בשם אומרם, הם מיֻתרים לגמרי, כי אין משיבים על הארי לאחר מיתה. כמו־כן יתר דרישותיו של המחבר הן דברים ידועים לכל בר־בי־רב. איני בא לזלזל בצֹרך של מפתח הפיוטים; אולם, כפי שאמרתי כבר, מה שחסרים אנו — זהו מפתח כולל של פיוטי כל מחבר, ולא של הסדורים או קבצי־הזמירות השונים.

המאמר שקספיר ופרקי אבות של ל. קלנר הוא שיחה נאה, שמקומה בחלק הפיליטוני של עתון ולא במאסף מדעי. כי הפתגמים של שקספיר אשר מצא המחבר דמיונם בפרקי אבות — ולא תמיד באֹפן מֻצלח — הרי בודאי אינם מחַיבים שידע שקספיר את המשנה והשתמש בה, והדמיון החיצוני, הארעי, אינו חֹמר למחקר מדעי.

המאמר מאת שמעון דובנוב „כתבי ההנגדות על כת החסידים" הוא קבוץ חֹמר חשוב לתולדות המריבות הראשונות בין המתנגדים ובין החסידים — כשֶקִוו עוד המתנגדים כי יצליחו לקעקע את בֵּיצתה של החסידות. כאן נתן לנו המחבר העתקת אגרות שונות מקבץ „מחשבות כסילים", שנמצא בכתב־יד, והבטיח להעתיק במאספים הבאים את ספר „שבר פושעים", שגם הוא לא יצא לאור. מן הראוי לחַכּות עד שיגמור המחבר את הקבוצה בדפוס, ורק אז נוכל לשפוט על טיבה. חזקה על מֻמחה כמוהו, שלא יוציא מתחת ידו דבר שאינו מתֻקן. אמנם יש צֹרך להעתיק גם רבים מן הקונטרסים והכרוזים הנדפסים, שאינם מצוּיִם בידי החוקרים (אחד הספרים האלה יצא לאור מחָדש על־ידי אפרים דינארד באמריקה).

בסוף הספר באו עוד דברים קטנים ובבליוגרפיה. הן סַרְטָרְיוּס אסף לו רשימה של הספרים הנוגעים בדברי־ימי ישראל, בארץ־ישראל וביתר מקצועות מחקר־היהדות בלשונות לועזיות בשנים 1914—1918. אולם אין האספה שלמה. בעִקר אסף המחבר את שמות הספרים שיצאו לאור בגרמנית, ורק מעטים מהספרים הנדפסים בלשונות אחרות הֻזכרו כאן.

עורכי „דביר" לא נתנו לנו הפעם שום מאמרים — מלבד רשימת־בקֹרת קצרה של פרופ. אלבוגן על ההוצאה החדשה של דברי ימי היהודים למרטין פיליפסון — רשימה שנוגעת רק בתפקיד המוציא־לאור פויל ריגר ולא בענין הספר בכלל — ותוספת לאגרת רב סעדיה גאון מאת הד"ר י. נ. אפשטין. אולם בתור עורכים מִלאו את מלאכתם באמונה, וביחוד נכר בַּסֵּפֶר חוֹתָמוֹ של הד"ר אֶפשטין. הוא עבר, כנראה, בעיון רב על כל המאמרים והוסיף הערות על הערות המחברים — ויש אשר סתר בהערה קטנה מדרש שלם שלהם.

בדרך־כלל המאסף הראשון הזה הוא מְמֻצע בערכו. אין בו מחקרים מקיפים בעלי תפיסה מֻרְבּה, שעתידים לשַמש יסוד במדע־היהדות לעתיד. כל המאמרים מֻקדשים לשאלות פרטיות ואינם עוברים את המסגרת של השאלות האלה כדי להקיף את המקצוע בכלל. המדע, שאינו מבדיל בין קלות לחמורות, בא כאן על שכרו. אולם עבודת יצירה לא נראתה עוד כאן לעינינו. ואף־על־פי־כן עלֵינו לשמוח על נטיעה זו. הלואי שהמאסף הזה יהיה למרכז המדע הלאֻמי בכל

הזה, שבקש בו המחבר לצאת חובת כל הדעות, אינו מ[illegible]ל־צרכו. בצדק העיר העורך ד"ר י. נ. אֶפשטין, כי אין צרך לאמר, שֶׁנָּשאה דוקא בת המלך כוסרו לבוסתנאי, ואולי הכַּונה לאחת מזרעו של המלך, נכדתו, או דור רביעי לו. — מלבד זאת קשה להסכים, שבוסתנאי מת בערך בשנת 670, ואחד מבני־בניו הגדולים, שלמה בר חסדאי, חי עוד כתשעים שנה אחריו. אם נְקַבֵּל, ששורת בוסתנאי־חסדאי־שלמה אינה כוללת אלא שלשה דורות, מן הראוי לאחר את זמן בוסתנאי. המסרת, שעמר בן אלכטאב הוא הוא שנתן את בת מלך פרס לאשה לבוסתנאי, בודאי גוזמה היא. ואמנם גם דברי המחבר, שרב חנינאי דַינא דבבא, אשר כתב שטר־שחרור לאלמנתו של בוסתנאי הפרסית כשהיו עוד יתומיה קטנים, הוא הוא שנתן את בתו לאשה לבן־בנו של שהריאר בן בוסתנאי מאשתו זו, הם דחוקים מאד מצד הזמן. יותר קרוב לחשב, כי מר רב חנינאי, שהתחתן עם משפחת שהריאר, הוא חכם מאֻחר הרבה בזמן; אולי זהו רב חנינאי גאון תלמיד רב יהודאי גאון, שכנראה, הוא הוא הגאון שחִזק את ידי ראש־הגולה זכאי בן אחונאי בן שהריאר כנגד נטרונאי בר חביבאי. אפשר כי אחד מבני רוזביהאן בן מהריאר, הַמֻּזכר בכתב־יד הנגיזה, היה חתנו של רב חנינאי זה ומזרעו יצאו „מאן דמלך" — כלומר: ראשי ישיבות, כפי שהעיר הד"ר אֶפשטֵין בצדק. בשלשלת ראשי־הגולה וחלֻקתה על־פי שני הנצרים של גזע בוסתנאי עשה המחבר דבר חשוב — ועד שלא יתגלו לנו מקורות חדשים, מן הראוי יהיה לנו להחזיק בשלשלת זו.

אחרי המאמר הזה באה „אגרת רב סעדיה גאון" מכתב־יד ספרדי ישן, שלא נודע טיבה עד־עכשו. האגרת הזאת כוללת „אזהרות ותוכחות" ודברי כבושים לעורר את הלבבות לתשובה. המוציא־לאור דוב רֶוֶל צרף לה מבוא קצר והערות ותקונים, ואחריו בא העורך ד"ר י. נ. אֶפשטֵין והראה, שזוהי האגרת השניה ששלח הגאון תֵּכף אחרי שֶׁבתו על כסא ראש־הישיבה בסוריא אל קהלות מצרים, וכבר הקדים לה אגרת אחת, שקטע ממנה פרסם החכם ל. גינצברג ב"Geonica" שלו. אמנם נמוקי הד"ר אפשטֵין, שנכתבו האגרות דוקא אל ארץ מצרים, אינם מספיקים: רחוק לשער, שבמכתב אשר בו פנה רב סעדיה אל ארץ מצרים להודיע על־דבר גאונותו לא הדגיש את הקשרים שבינו ובין הארץ הזאת, שבה נולד ובה לָמַד ולִמֵּד והקים תלמידים. גם החלטת אפשטֵין, שרק שלש מדינות היו בזמן ההוא ברשות כליפות בגדד — והן: בבל, מצרים וארץ־ישראל, והמכתב לא נכתב אל בבל, כי נראה ממנו שנשלח לְמָקום יותר רחוק — אינה מחֻוֶּרֶת כל־צרכה. כנראה. כלל בשם „בבל" את כל א־צות אסיה אשר למשמעת הכַּליף הבגדדי (חוץ מארץ־ישראל). ואמנם מֻשג „בבל" מעין זה כולל את כל סוריה, ארם נהרים (ג'זירה), אשור, עראק, אהואז, מדי ופרס וגם את כל ארץ כראסאן — שבּכֻלן היו קהלות חשובות.

הספר הקטן „באור שמות קֹדש וחֹל" של הרמב"ם, שהוציא לאור מ. גסטר, אינו בעקרו אלא „תקון סופרים". הרמב"ם אסף כאן את כל האזכרות שבספר התורה ואת האזכרות המסֻפקות (אדני, או אלהים, שמות משמשים קֹדש ועתים חֹל) לתועלת סופרי התורה. במקומות שהיה ספק, אם נמצא שם שֵׁם קֹדש או חֹל, הכריע הרמב"ם ונתן טעם להכרעתו. מן הספר הזה אנו רואים את כל זהירותו הגדולה של הרמב"ם במצוות קטנות כבחמורות ואת כֹּבד־הראש שנהג בכל מקצועות החיים הדתיים של היהודים. הרשימה — שהעתיק המוציא־לאור מכתב־יד ספר „ברוך שאמר" בשם הרמב"ם: „כעת אשר גמרתי ספרי ביום א' עלי לטובה נתתי לבי ללכת ממצרים למלכות ברתנוניא למדינת ששליי'ן היושבת על נהר שונא כי דרשתי וחקרתי ושאלתי ששם יש ס"ת בעיר מכתב ידי הסופר הקודש עזרא כהן סופר מהר ז"ל כו'" — אינה, כמובן, אלא „אפוקריפית".

אחרי המאמר הזה באו שלשה פיוטים מרבי יהודה הלוי, שהוציא לאור י. נ. שמחוני מכתב־יד ברלין. המו"ל יִחס אותם למשורר הספרדי הגדול — על יסוד ראשי החרוזים וגם על יסוד המליצה ומקצת עניני הפיוטים.

ספר שירים וזמירות ותשבחות של יצחק דובער מַרקון הוא עבודת „ישיבה" רַבּה, מסוג המלאכות של „מלקטי פרורים ומגַרמֵי עצמות", כפי עדותו של

מקצת דברים מאבכיר. ובאמת טעה החכם מרמורשטין בהכניסו אל „מדרש אבכיר" גם דף אחד מקבץ הגניזה, שכבר פרסם ממנו החכם ל. גינצברג קטע ב„הגרן" התשיעי (עין לעיל), ובכלל הקטע הזה את האגדה המוזרה על־דבר לילית ששמה פיזנא, שנטפלה לאדם הראשון וילדה ממנו „שדין ולילין", ובכור השדים האלה הוא אגרימס, אבי אבלמס, אבי אכרמס, ומהם יצאו רבוא רבבות „שדין ולילין ורוחין" שהתרבו בעולם עד שהגיעה עונת מתושלח הצדיק, שכתב על תרבו את השם המפֹרש והמית בה תשע־מאות אלפים שדים ברגע אחד וכו'. הטעות הזאת לא נתגלתה רק אחרי שהָשקע כבר הדף הזה על־ידי מחבר המאמר ב„מדרש אבכיר". לקטעים הבאים כאן הקדים המחבר המוציא־לאור מבוא מדעי וגם שָם עליהם „נוספות".

במאמרו „בוסתנאי ראש הגולה" בקש חיים סיקוצינסקי להפיץ אור על הפרשה הסתומה הזאת של דברי ימי־היהודים במאה השביעית למנין אֻמות־העולם. הוא לקט לו בזריזות את כל המקורות שנמצא בהם זֵכר למעשי ראש־הגולה הזה ועניני משפחתו, הינו, המקורות הישנים, כמו: ספור מעשה בית־דוד והוספת רבי יצחק עקריש, וגם התשובה הידועה בספר תשובות־הגאונים „שערי־צדק", שכבר השתמש בהם גרֶץ כשהגיע לפרשה זו, וגם את המקורות החדשים שנתפרסמו מן ה„גניזה", — והשוָה את המקורות האלה ועמד על ערכו של כל אחד מהם. הוא עשה את מלאכתו בזהירות ולא בא במסקנות נועזות, ואף־על־פי־כן שיטת מחקרו צריכה עיון. הנה את „מעשה בית דוד" כמעט פסל בבחינת מקור, בהראותו בצדק, שהיסוד האגדתי שבו נעתק בעִקרו מהספור על מר־זוטרא הנשיא, שבא ב„סדר עולם זוטא", ומכל־מקום הוציא ממנו ידיעות אחדות להלכת היסטורית, ואולם מיתר המקורות הוציא לו ספור אחד על־ידי הרחקת הדברים הסותרים זה את זה וחבור הפרטים השונים מן המקורות השונים, שלא הֻכחשו ממקום אחר. הפרשה ההיסטורית שהוציא החוקר סיקוצינסקי היא אפוא מאֻספת (אֶקלקטית), וספק אם מדה כזו נוהגת במחקר דברי־הימים. כמובן, אין המחבר אומר לקבוע מסמרים בדבריו — אולי נזכה בקרוב לתֹּאר חדש ממסתרי הגניזה, שיסיה בו כדי להרחיב את ידיעותינו בפרשה הסתומה הזאת — ואינו נותן לנו אלא השערה היסטורית, והיא אולי ההשערה הנכונה ביותר לפי מצב ידיעותינו במקצוע זה עכשו. לשם ההשערה הזאת לקט לו המחבר גם את תרשימות השונות של ראשי הגולה אחרי בוסתנאי, — כלומר, השתמש בכל החֹמר המצוי בידינו. בסוף המאמר סכם את דבריו. בוסתנאי נולד בשנת 618 או אחריה ונתמנה לראש הגולה בהיותו בן שש־עשרה על־ידי הכליף עמר לא קֹדם שנת 634, ואחר־כך נתן עמר לבוסתנאי לאשה אחת מבנות כסרו מלך פרס השבויות ואת השניה לקח לעצמו לאשה. אשתו הפרסית של בוסתנאי, ששמה היה אזדאדואר (שֶׁשְנה שמה לשם דארה במקום אחר), ילדה לו שלשה בנים בין שנת 665—660 (כלומר, ס"ז — כ"א שנה אחרי מות עמר!), וכשמת בוסתנאי בשנת 670 לערך, היו הבנים האלה (שהריאר, מרדאנשאה ונוראנשאה) קטנים, ואחיהם הגדולים, שנולדו לו מאשה יהודית, הם חסדאי ובראדוי, כבשו אותם לעבדים. וקמה מחלֹקת בין החכמים, מה לעשות בבני בוסתנאי: מקצתם חשבו אותם לבנים כשרים וחפשים ומֻתרים לבוא בקהל, ומקצתם חשבו אותם לעבדים. אחי־אמם של הילדים היה מרזבאן (כלומר, ראש־מדינה) והשפעתו היתה גדולה בחצר הכליפים, ובעזרתו יצאו הבנים הקטנים לחֵרות, אחרי שכתב מר רב חנינאי דַיָנא דבבא שטר־שחרור לאמם (מספק שמא נשארת שפחה). מכל־מקום נמשכה המחלֹקת בדבר יוחסי הבנים האלה עוד דורות רבים. מִשרת ראש־הגולה נמצאה בידי בראדוי וחסדאי בני בוסתנאי מאשתו היהודית, ואחרי חסדאי נעשה לראש־הגולה שלמה בנו, שכִּהן עוד במשרת הנשיאות בשנת 759. אולם זמן קצר קֹדם שנת 771 הגיע לנשיאות זכאי בן אהונאי בן שהריאר, ראש־הגולה הראשון מן הנצר „הפרסי" של זרע בוסתנאי, אחרי שכבר התחתנו בני המשפחה הזאת בגאונים ובגדולי התורה, בכל־זאת לא נשכחה עוד המחלקת על־דבר יחש משפחתם. אחרי זכאי קמו עוד נשיאים מן הנצר הפרסי, אולם לבסוף שבה הנשיאות אל זרע שלמה בן חסדאי, שממנו יצאו זכאי השני ובנו ראש־הגולה הידוע דוד בן זכאי, ויורשיו. — תציור התימאורי

מלים בלי חֹמר ארכיאולוגי־ריאלי, ונִכּר שהמחבר אינו בר־סמכא בענין הזה. על חֹסר ידיעותיו במשפט הבבלי והמשפט הרומי הודה בפיו; אולם הוא כמו הראה כאן, כי גם במשפט התלמודי אינו בבחינת בר־סמכא. כנראה, חפץ לסמוך את כל הפרק הזה אל יסורי ישו הנוצרי המסֻפרים באֶונגליון, ולא צלחה בידו. רֹב הנחותיו צריכות עיון. ככה, למשל, כתב, „שהיסורים הנזכרים צמחי־קללה הם אשר עלו מאדמת רומי המרשעת". כמובן, היו הרומאים חכמים גדולים להרע ל„פושעים"; אולם סוף־סוף כל מיני הענויים והיסורים אינם המצאתם, כי־אם המצאת האדם בכלל, ותשעה קבים מהם כבר נטלו אשוריים העתיקים — הרי ספורי מלכי אשור המפֹרטים על־דבר היסורים שעשו למורדים ולפושעים מקפיאים את הדם, וגם מלכי ישראל העתיקים ידעו פרק בהלכה זו. נזכיר את היסורים שעשה דָוד המלך לבני עמון (שמואל ב, י"ב, ל"א), וגָלוי שהשתמש בכלי־ענויים מפֻתחים שונים. גם לארבע מיתות בית־דין, הידועות מן התלמוד, בקש המחבר למצא מקור במשפט הרומאים, שלא לצֹרך כלל. הוא מציג שאלה חמורה, מדוע לא הֻזכרה תליה בין מיתות בית־דין, שהרי נמצא בתורה: „וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על עץ" (דברים, כ"א, כ"ב) — ונעלמה ממנו בריתא מפֹרשת: „אלו נאמר חטא ותלית, הייתי אומר: תולין אותו ואחר־כך ממיתין אותו, כדרך שהמלכות עושה, תלמוד לומר: והומת ותלית, ממיתין אותו ואחר־כך תולין אותו". המחבר חושב, „שבודאי נהוג היה מנהג התליה (הוֵה אומר: תליה בחיים) הן על־פי חֻקת התורה הן על־פי מה שנמסר לנו במעשה (תלִיַת המן ובניו)". אכן זוהי סברה משֻנה. דעה עוד יותר זרה היא: „אמרו החוקרים, שהֵינו תליה והינו חנק — וחִדוש הוא שהמציאו החכמים את השם החדש חנק ובתליה לא רצו". והרי מן המשנה יודעים אנו, שיש הבדל גדול בין חנק לתליה, ומנהג תליה נוהג רק בנסקלים או במקצתם אחרי מותם, ואין לדעת למה בא המחבר לכרוך את דעות „החוקרים" ודברי התלמוד יחד ולהוציא הלכות חדשות. בסדר כל־היסורים למעשה היסורים על־פי אלף־בית הביא המחבר לראשונה את האָלָה — וסמך בזה על „ספרו הנפלא של יוסף קלוזנר" ישו הנוצרי ועל מלונו של בן־יהודה, כי זהו מין מקל עם מסמרות בקצהו. על יסוד חדושו של קלוזנר, כי העצים או המקלות הנזכרים באֶונגליון הם הם אלות (רבוי מ„אַלָה" של הבריתא הידועה, פסחים, נ"ז, ע"א, ובשאר מקומות), הוציא המחבר הלכה, שזהו כלי־ענוי. בדרך אסר האריך המחבר את הדבור, אם נמצא בית־האסורים אצל ישראל או לא, עד שנזכר בפסוק ירמיה, ל"ז, ט"ו — ואמנם שכח כי בית־האסורים נקרא גם בית־כלא ושם היו אוכלים לחם לחץ ומים לחץ (מלכים א, כ"ב, כ"ז). פלפול שני שלא לצֹרך הוא, אם הכבלים הם השלשלאות שעל הידים או על הרגלים; ולחנם טרח המחבר להטיל ספק בפסוק „ענו בכבל רגלו", — כי נראה שגם מן הפסוק השני „לאסור מלכיהם בזקים ונכבדיהם בכבלי ברזל" יוצא, שהכבלים הם על הרגלים, מכיון שהאזקים הם בלי־ספק אסורי הידים (ירמיה, מ, ד). אחרי הפלפול הזה שב המחבר עוד פעם אל השאלה, אם „בית האסורים" הוא דבר מצוי ואם היה מנהג אסורי־עולם נוהג אצל היהודים. ואמנם שכח המחבר כאן, כי חֹק מפֹרש היה להכניס את הפושעים „לכיפה" ולהאכיל אותם לחם צר ומים לחץ, או שעורים עד שתתפקע בטנם (סנהדרין, פרק ט, משנה ה), ונזכר על זה במקום אחר. יוסיפוס מסַפר לנו על אריסטובולוס הראשון החשמונאי (שהיה עוד קֹדם שלטון הרומאים!), כי הושיב את אמו במאסר ונתן לה למות מות־רעב — במשך הזמן הקצר של ממשלתו (קדמוניות, י"ג, י"א, א). — די במופתים האלה להראות על אפן מחקרו של קרויס כאן.

אחרי המאמר הזה באו קטעים מ„מדרש אבכיר", על־פי כתבי־יד שונים בגניזה, מאת א. מרמורשטֵין. בכתב־יד ה„גניזה" לא הֻזכר בפֵרוש, שהדפים הבודדים הם חלק מ„מדרש אבכיר", ואת הדבר הזה למד המוציא־לאור ממקום אחר. כי במדרשים מאֻחרים רשום על מקצת הענינים, שנמצאו גם כאן, כי הם מ„מדרש אבכיר". אמנם לגבי־זה יש מקום לספות — שמא רק ענין פלוני הוא מ„מדרש אבכיר" והענינים הסמוכים לו הם ממקום אחר, וכה"י הזה אינו „מדרש אבכיר", כי־אם קטע מדרש אחר, שנמצאו בו

שלו שונות לגמרי — ובמקור נמצאו שתי צורות: האחת כצורת העָבר והשנית כצורת העתיד, והבינוני אינו מתחיל במֵם, כי־אם דומה לעָבר, מה שאין כן בבנין הערבי המתאים [א]נפעל, שהבינוני שלו: מנפעל. על יסוד זה בא המחבר לידי מסקנה, שבאמת כאן שני בנינים לפנינו, האחד הִפָּעֵל, בינוני: מִפָּעֵל, העתיד: אֶפָּעֵל, המקור הִפָּעֵל וכן הצווי; השני: נִפְעַל, הבינוני נִפְעָל, המקור: נִפְעֹל, ויתר חלקי הנטיה אבדו. הלשון העברית הפסידה את חוש ההבדל בין שני הבנינים ומִזגה אותם לאחד, והשתמשה בעָבר ובבינוני ובצורת־המקור האחת בנטית נִפְעַל, ובעתיד ובצורת־המקור השניה ובצווי בנטית הִפָּעֵל. המחבר מצא עוד במקרא שרידי בנין הִפָּעֵל בעָבר, כמו: כי הִטָּהֲרוּ הכהנים (עזרא, ו, כ), או הִשָּׁבַע שבועה (עבר ולא מקור. במדבר, ל, ג), למן היום הִוָּסְדָה (שמות, ט, י״ח). ועל יסוד זאת החליט, שבמקומות אחרים טעו בעלי הנקוד ולא הכירו את הבנין הזה, וצריך להיות הִטַּהַרְנוּ, תמורת הִטַּהֲרוּ (יהושע, כ״ב, י״ז), וְהִוָּבֵאתִי, תחת וְהִנַּבֵּאתִי (יחזקאל, ל״ז, י), וכמו־כן: אם הִוָּדַע אליו חטאתו, תחת הוֹדַע (ויקרא, ד, כ״ג; כ״ח), מִדָּבֵר, תמורת מִדַּבֵּר (במדבר, ז, ל״ט; יחזקאל, ב, ב; שם, מ״ג, ו). בנין הִפָּעֵל מתאים, על דעת המחבר, לבנין הערבי [א]נפעל, שנבלעה בו הנון בלשון העברית. בארמית מתאים לבנין הזה בנין אִפְּעִיל, שהוא משמש לסרוגין עם בנין אִתְפְּעִיל כמו הנפעל עם ההתפעל בעברית.

המאמר „חקר מלים״ של משה זיידל כולל פרושים חדשים על מלים בודדות במקרא, ורב הפרושים מתקבלים על הדעת. אחריו בא תרגום ערך לדוגמה מספר חדש של עמנואל לעף (Löw) על־דבר הצמחים בעברית ובסורית.

המאמר הגדול של יחיאל מיכל הכהן גוטמן על־דבר „שאלות אקדמיות בתלמוד״ דן על הבעיות של חכמי בית־המדרש והתלמידים בתלמוד הבבלי. הבעיות האלה אינן מסוג השאלות של הלכה למעשה, כי־אם שאלות עיוניות טהורות. יש אשר הן מבקשות פתרון לדברי התנאים (במשנה ובבריתא) מצד הלשון או הענין, ויש אשר הן כוונות למצא פסק הלכה בדברים שלא נהגו בזמן התלמוד (דיני בית־המקדש, הקרבנות וכו'), ולפעמים אינן באות אלא לחדד את שכל התלמידים ונוגעות בענינים שאין להם שום יחס אל המציאות, אלא עולים על הדעת בתור חֹמר למשא ומתן שכלי, כמו השאלות התמוהות שבתלמוד („רגלו אחת בתוך נ' אמה ורגלו אחת חוץ מנ' אמה״; „הדביק שני רחמים ויצא מזה ונכנס לזה מהו״. „ישראל הבא על הבהמה בשוגג״ או „חטים שירדו בעבים״, „פיל שבלע כפיפה מצרית והקיאה דרך בית הרעי וכו'״ — מִשתי אלה הבעיות למד הרמב״ם הלכה למעשה והכניס את הדבר אל ספר „משנה תורה!״). המחבר קבל על עצמו את העבודה הקשה לחקור את הבעיות האלה שבתלמוד הבבלי לכל צדדיהן. ההקף של המחקר הזה הוא גדול, כי מספר הבעיות בתלמוד הבבלי (בתלמוד הירושלמי לא נמצאו כמעט בעיות כלל) עולה לאלף ומאתים ויותר. אחרי מבוא חשוב למהות המשא־ומתן התלמודי בא המחבר ברחבה לחלק את הבעיות הרבות האלה על־פי תכנן וענינן, על־פי בחינתן ההלכתית ומקומן במשא־ומתן התלמודי, על־פי ערכן ההגיוני, על־פי יחסן אל המעשה ואל פסק־הדין התלמודי, על־פי שמות השואלים והמשיבים. עבודה נתוחית גדולה כזאת היא ענין לסֵפר שָׁלם — ואמנם רק ההתחלה נִתנה כאן על־ידי המחבר. מן ההתחלה רואים אנו, כי המאמר הזה עתיד לתפוס מקום חשוב במחקר המתודולוגיה של התלמוד הבבלי — מקצוע קשה מאד, שעד־היום מגששים החוקרים בו באפלה.

ה„פרק ביסורי הגוף״ של שמואל קרויס אין אני יודע למה בא, ואמנם טעם המאמר הזה לא היה מחֻוָּר אף למחבר עצמו. החכם קרויס אסף בו בצורה מקרית לגמרי מבטָאים המסמנים ענויים ויסורים בספרות התלמודית, בעקר רק מלים בודדות. כנראה, עשה לעצמו לקוטים תחלה ולא הספיק לעבד את החֹמר כראוי (שמא עלו הלקוטים לכתחלה במחשבה בתור ערכי מִלון ריאלי?), וכאשר בא לצרף אותם לפרק אחד, העלה בידו ערבוביה, וגם סתירות רבות נמצאות בדבריו — ואחד מעורכי המאסף ראה חובה לעצמו לתקן את השגיאות בפנים ובהערות. כל המאמר אינו כולל אלא פרושי

הזה, והוא גם שהכין את הבסיס החמרי בשביל המאסף על־ידי הוצאת „דביר". החכמים נענו לקול המשורר וקבלו עליהם להוציא את המאסף על־פי התכנית שהציע לפניהם — תכנית התורה והחיים גם־יחד. בהקדמה „לפתיחת שערי הדביר" סרטטו העורכים את התכנית הזאת (שכבר הודיעו עליה ב„קול קורא") בהקפה הרחב. אחרי ההקדמה באה ברכת־המשורר, מלאה תוכחה ודברי־כבושים. המכתב של ח. נ. ביאליק אינו „חכמת־ישראל" לפי טעם חוקרי־המערב. אין בו פרי אספת פתקאות ורשימות, משא־ומתן ארך על קוצו של יוד לפי כל מכשירי המדע החדש, שנהפך מחכמה למלאכה (כפי שהביע זאת המשורר במכתב זה). אולם דינו להיות חמר חשוב ל„חכמת־ישראל" בדורות העתיד. זהו חזון על נשמת „חכמת־ישראל" של זמננו, נשמה שפרחה מן הגוף והיא מתחבטת ומתלבטת לפני שערי האפס, — חזות קשה מאד, ויחד עם זה שיר־תהלה לקדֻשת הלשון העברית ודבקותה בעם היהודי — שיר־תהלה שלא רבים נמצאו כמותו. לכאורה כבר שמענו את הדברים מפי אחד־העם, כבר ידענו אותם מעצמנו; אולם החדוש שבהם זהו הבטוי החזק המיֻחד, הציורי של המשורר, קול חזק ואדיר של מוכיח־מאמין — והדברים עושים רשם גדול: הצבור הפורש מן הלשון העברית פורש מחיי היהודים, מתרחק מההויה היהודית, וסופו — כליון! לא הרגישו זאת אבות חכמת־ישראל שבמערב, לא הרגישו זאת בניהם ובני־בניהם, „דור שלשים וארבעים ננסים וקטני־ארץ מלקטי פרורים ומגרמי עצמות", שמלאו את ספוק נשמתם — ונשמת מדע־היהדות — בדקדוקי עניות של מוח מפֻטם תורה נכריה. — והנה יצאה הנשמה, והם תועים כמתים מארצות החיים. הכבר באה העת לסתום עליהם את הגולל? המשורר עוד מוצא להם תקנה: מארצות־המזרח, ששם לא נתקה עוד החקירה המדעית העברית מן החיים הלאֻמיים ומן היְרֻשה העברית, תבוא גאֻלה וישועה לחכמת־ישראל. חוקרי־המערב ילמדו מחולמי־המזרח את הרעיון, את השאיפה החיה, וישעבדו את המכשירים המדעיים המפֻתחים שלהם לחוש המציאות היהודית הנצחית, ימצאו קשר בין המדרש ובין החיים, בין העבר ובין ההוה והעתיד, וקדם כל ישובו אל הלשון העברית, לשון הנשמה והיצירה העברית, ולא יהיו כאבותיהם מתרגמים את הויתם הלאֻמית במחשבה ובבטוי, או „מומרי־הרוח". במדע־היהדות העברי אין המשורר רואה שנוי־צורה לבד, כי־אם שיבה אל המקור העברי, טל־תחיה לעצמות יבשות.

אלה הם הדברים והאמת של ביאליק. אולם ידע המשורר את המרחק בין עולם־החלום והתקוה לעתיד ובין תנאי המציאות — ועל־כן הסתפק לפי־שעה במועט: „דרככם נכונה ובידכם מפתח הלב של האֻמה — לשונה. כל השאר יבוא מאליו, אם לא מיד — לאחר זמן. כי מי אשר יחֻבר אל כל־החיים יש בטחון".

ואמנם כל המאמרים שבאו בקֹבץ הזה אחרי מכתבו של ח. נ. ביאליק לא הביאו עדַין אתם שום רוח חדשה. לא ראינו בהם אלא שנוי־צורה בלבד, „המלבוש" העברי — והרוח שבהם היא רוח „דור שלשים וארבעים", שלא הרבה המשורר בשבחו. יש גם כאן מעין „יהדות מתֻרגמת" מ„חכמת־ישראל" המערבית אל לשון העברית.

המאמר הראשון „יציאת מצרים" של אליהו (אדוארד) מַאהלר אינו אלא קטע מספרו Handbuch der jüdischen chronologie. על הספר כֻּלו וביחוד על החלק הזה כבר באה בקרת ב„התקופה" ספר ששי (עמודים 496—501), ואין כאן מקום להאריך. שוב אנחנו שומעים, כי יציאת מצרים היתה ביום שבעה ועשרים לחדש מרץ בשנת 1335 לפני ספירת הנוצרים!

המאמר השני של ר. איזלר „מעשה הכתב בדורו של משה" הוא מחקר רב הענין; אולם מכיון שלא נגמר, לא הגיעה עוד השעה לבוא עליו בבקרת.

אחריו בא מאמרו של דוד ילין על בנין הֻפְעַל בעברית ובארמית. זהו מאמר חשוב לתורת הפעלים בלשון העברים, ויש בו חדוש גדול. המחבר עומד על זרות אחת בנטית הפֹּעל העברי: הנה בנטית כל הבנינים הנוספים על הקל (מִפַּעֵל ואילך) יש צורה יסודית אחת (בתנועת עין־הפֹּעל, בסדר הקבוע של הנקֻדות, השְׁוָאים והדגשים) בכל הנטיה, ואות השמוש של צורת הבינוני היא בהם תמיד הַמֵּם (מְפַקֵּד, מַפְקִיד וכו'), לא כן הוא בבנין נפעל, שצורת העָבר וצורת העתיד

מן היהודים (האדֻמים) שמֵעֵבר לנהר סמבטיון לאחיו היושבים בירושלים, שנרדפו על־ידי כמר־מכשף אחד. היא מֻרכבת ממניעים יהודי ם דתיים (הירושלמי, שנשלח לבקש עזרה מעֵבר לנהר סמבטיון, כתב גט לאשתו קֹדם נסיעתו, שמא לא יוכל לחזור, כי רק בדרכו אל היהודים שמֵעֵבר הנהר, שהיה בה משום פִּקּוּחַ־נפש והצלת הרבים, התירו לו לחלל את השבת ולעבור את הנהר, שבימי־החל אי־אפשר לעברו — אולם לא בשעת חזירתו. וזאת עשה גם החכם שמֵעֵבר לנהר סמבטיון, כי התירו לו לחלל את השבת ולעבור את הנהר בלכתו אל ארץ־ישראל להציל את הרבים, אבל לא התירו לו לחלל את השבת למַען יָשוב אל ביתו) ומהמצאות דמיון מוזר ושֶכל חריף. — ארבע אגדות (מכתב־יד איטלקי) מסַפרות על חכמת אבן־עזרא („אבן־העזור"). החכם הזה מתֻאר כאן בתור עושה נפלאות בחכמתו ומֵפיר עצת הרשעים שונאי ישראל. האגדות האלה אינן נעדרות תֹכן הומוריסטי. חמש האגדות האחרונות (י"א—ט"ו) מכתב־יד הגניזה הן, כנראה, שריד מדרש ישן, שהֻסקעו בו דברים מן הספרים החיצוניים ומן המתולוגיה העממית. חלק כתב־היד הזה נחשב ל„מדרש אבכיר" על־ידי החכם מרמורשטין („דביר", ספר א. עַיֵּן להלן). לכל אחת האגדות הקדים מחבר־המאמר מבוא קצר על מקורה ביצירה הלאֻמית, על המניעים הנכריים שבה, על הקשר שבֵּינה ובין אגדות מֻרכמות אחרות. לפיכך חשוב המאמר הזה לחֵקר הפולקלור היהודי.

המאמר השלישי מאת המנוח ד"ר ש. א. פוזננסקי בא לפתור את השאלה: „מי הוא רבי סעדיה הנזכר אצל המפרשים הצרפתים במקרא?" כנגד דעת חכמים רבים, שחשבו את רבי סעדיה זה לחכם צרפתי שחי בזמן רש"י או קצת אחריו, הביע המחבר את דעתו, שאינו אלא רב סעדיה גאון, אשר מקצת פֵּרושיו התגלגלו בעל־פה (ואולי גם בכתב, בתרגום מהמקור הערבי על־ידי מְפרשים שלא הרבו לדַיֵּק בדבריהם) אל יהודי צרפת, ואל ה„תורה שבעל־פה" מיסוד רב סעדיה גאון נשתרבבו גם הרבה דברים, שבודאי לא יצאו מפיו.

המאמר הרביעי „לקוטים" מאת הסופר המנוח בֶּן גריון כולל שלש רשימות. ברשימה הראשונה („הלל או עקיבא") השתדל המחבר להוכיח, כי המאמר „דעלך סני לחברך לא תעביד — זהו כללה של תורה" (או: „כל התורה כֻלה" או „כלל גדול בתורה") אינו של הלל, כמו שנמצא בספור הידוע שבתלמוד בבלי, כי־אם של רבי עקיבא, כמו שמסֻפר באבות דרבי נתן, וראיה לזו: פתגמו של רבי עקיבא הידוע בספרא קדושים, ד, י"ב (נמצא גם בירושלמי נדרים ובבראשית־רבה): „ואהבת לרעך כמוך — רבי עקיבא אומר: זה כלל גדול בתורה". הקשר בין מצוַת „ואהבת לרעך כמוך" ובין בטויה השלילי הנזכר נמצא גם בתרגום יונתן: „ואהבת לרעך כמוך: ותרחמיה לחברך דמן אנת סני לך לא תעביד ליה". המחבר לא הזכיר, כי הפתגם הזה בצורתו השלילית שבנוסחה הארמי הנזכר נמצא גם באחד הספרים הגנוזים, ספר טוביה, ב, פסוק ט"ו: Καὶ ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσεις („ומה שתשנא — לא תעשה לשום אדם"). — הרשימה השניה על „בן־עזאי" והשלישית על „בן־זומא" נכתבו בצורת ערכים בשביל אנציקלופדיה עברית, והמחבר אסף בהן חֹמר רב ונזהר מהכריע בין הכתובים המכחישים זה את־זה.

המאמר האחרון הוא לעורך המאסף, על־דבר רבי אהרן „הגדול" מִקַרלין. זוהי ביוגרפיה של אחד ממנהיגי ה„חסידים" הראשונים — כתובה כדרך כל תולדות־החסידים של הורודצקי, ונדפסה גם בספרו הגדול על „החסידות והחסידים".

בעוד אשר „הגֹרן" התשיעי אינו אלא הֶמשך „חכמת־ישראל" שקֹדם המלחמה — הנה הרבעון המֻקדש לחכמת־ישראל „דביר" הריהו פרי חדש. לפָנַי מֻנח הספר הראשון של „מאסף־עתי" זה, הערוך בידי שלשה חכמים מֻמחים, הפרופסור י. מ. אֶלבוגן, הד"ר י. נ. אֶפשטֵין והד"ר נ. ה. טורצינר*). אולם היוצר הרוחני של המאסף הזה הוא ח. נ. ביאליק. הוא הוא שהעיר את חכמי המערב למוסד העברי

*) דביר. מאסף עתי לחכמת ישראל. ספר ראשון. ניסן־סיון תרפ"ג, הוצאת „דביר" ו„יודישער פערלאג", ברלין, תרפ"ג, 327 גם XIII עמודים.

אחרי רצח תבוא למקבלי גרים״), אינם מובנים אלא באופן פסיכולוגי, על יסוד נסיון־החיים של בעל־המאמר, שראה במעשים מקלקלים של גרים מסימים במסבתו — ולא של הגרים בכלל — ואין כחם ככח הלכה למעשה. גם שונא־הגרים הנמרץ לא יכול לבטל את חקי ההלכה ולדחות את הגרים בשתי ידים, כמו שלא יכלו שונאי־הנשים שבתלמוד לבטל את חיי המשפחה ולהפטר מן האשה. אולם רבים הם יותר הפתגמים בתלמוד ובמדרש המבטאים את האהבה לגר ואת רגש־הכבוד אליו, מהכרת־טובה לו על אשר נכנס תחת כנפי השכינה ובזה גרם לחזוק רעיון־היהדות וערכו העולמי. ביחוד בשעת השפלות והצרות התגאו היהודים בגרים, אשר מאסו בחיי־שעה ונלוו אליהם לשם שמים. במנהגי קבלת־הגרים, המצוים בתלמוד, אין לראות שאיפת התרחקות ודחיה, כי כל דקדוקי המצוות האלה לא צמחו אלא בשעת התחזקות היהדות הדתית. בסוף ימי בית־שני שאפו היהודים לעשות נפשות רבות לדתם, ולפיכך הקלו על הגרים את על התורה והמצוות והטילו עליהם את חקי היהדות בהדרגה; זה היה בזמן שלא הצטמצמו עוד החיים במצוות שהן חובת היחיד בלבד, והיו מרכזים ממשיים ליהודים בירושלים ובית־המקדש. אולם אחרי החרבן, כשלא נשארו ליהודים אלא המצוות, לא יכלו החכמים להסכים לקבלת גרים למחצית ולשליש, ודרשו מהם למלא את כל חקי התורה וההלכה. ואולם התמורה הזאת אינה השתנות היחס אל הגרים בפרט, כי־אם יסודה בשנוי נקדת־הכבד של היהדות בכלל, זו היהדות התלמודית שהרחיקה את „עמי־הארץ״, המזלזלים במצוות, וכתבה עליהם מרורות. מחבר־המאמר, שהגיע בעצם הדבר לידי מסקנה זו, הביא בדרך־כתיבתו את הקוראים לידי טעות, כאלו „שתי הנטיות״ ביחס אל הגרים שמצא בתלמוד הן מעין מחלקת בין שתי ישיבות: ישיבת ההלכה, שמשמש בה בערבוביה הכח המושך והכח הדוחה ביחס אל הגרים, וישיבת בעלי־האגדה, שהתיחסו אל הגרים בחיוב גמור. אין לבטא זאת בודאיות! הרי חכמי־המשנה בעלי־ההלכה הם הם שהתירו בת גר אפילו לכהנה, והאמוראים הורו הלכה כמותם ותתאוננו על הכהנים הנוהגים סלסול בעצמם משחרב בית־המקדש. אגב, עצם הכתבת שעל־גבי המאמר — „שאלת יחס התלמוד והמדרש לגרות״ — צריכה עיון, כי התלמוד והמדרש אינם שיטה מסימה דוגמטית של אדם אחד או ישיבה אחת, כי־אם גלוי דעת יחידים לאין־מספר בדורות רבים, בצורת וכוחים וחלוקי־דעות הנובעים מעצם החיים האורגניים, ואי־אפשר שיהיה כאן „יחס״ קבוע.

המאמר השני „הגדות קטועות״ הוא אסף אגדות עממיות, שנמצאו בכתבי־יד עבריים שונים. מחבר־המאמר ומוציא האגדות לאור הוא הפרופסור ל ו י ג י נ צ ב ר ג, שפשט לו יד לא רק בספריו הרבים במחקר ההלכה, כי־אם גם בספרים שלמים המקדשים לחקירת ספרות־האגדה, מזמן הספרים החיצונים, התלמוד והמדרשים, עם ספורי־המעשיות של ימי־הבינים. האגדות הנעתקות פה הן חמש־עשרה במספר, ורבן לא יצא טיבן עד־היום, והמחבר הוציאן לאויר־העולם מבתי־גנזי־הספרים (כתב־יד תימני, כתב־יד איטלקי וכתב־יד אחד מן ה„גניזה״). למאמר הקדים המחבר מבוא כללי קצר על־דבר הנטיה השכלית של חכמי ישראל בסוף ימי בית־שני ובתקופת המשנה, שנכרה גם בתלמוד ונתבטאה בפתגמים חריפים נגד בעלי האגדה, והיא היא שהרחיקה את יצירות הדמיון העממי החדשות מגבול היהדות ודחפה אותן אל הספרות החיצונית ומשם נתגלגלו אל ספרות הנוצרים ושנו הרבה את צורתן. אולם, בכל רדיפות החכמים, נבלעו אגדות עתיקות רבות בספרות האגדה התלמודית וקבלו צורה חדשה. האגדה של ימי־הבינים היא יצירה יהודית במקצתה, ובמקצתה שנוי צורה של יצירה נכריה. ועל־כל־פנים נמצאו בה הרבה מן הדמיון היהודי, ששנה גם את החמר הזר.— האגדה הראשונה (מכתב־יד תימני) על בת רבי עקיבא היא ארכה למדי ובעלת תכן מרכב. זהו ספור עממי יהודי טהור על המניע האנושי הכללי של יחס האם החורגת לבתה, האגדה השניה על „בנו של כמאל״ היא אגדה מתולוגית למחצה בצורה עממית, והזווג של החמר המתולוגי העתיק עם הדמיון העממי היהודי לא עלה יפה. האגדה השלישית על „הציד והעוף״ היא משל (כנראה: הודי) עתיק, שהכניס אליו הדמיון (ולא של היהודים דוקא) פרטים מסבכים. תכנו הוא דבר הישועה אשר הביא חכם אחד

„חכמת־ישראל" בעברית

חכמת־ישראל בלשון העברית למה היתה דומה בשנים האחרונות? ל„נר־תמיד" בבית־מדרש עתיק, שאינו מאיר לרבים ואינו דולק אלא מפני הכבוד, זכר לימים ראשונים. חכמי־ישראל שבמערב, שכבר נכרת מלבם הקשר עם הלשון העברית, חשו לפרקים מעין רגש־כבוד — אותה Pietät של יהודי אשכנז — ללשון העתיקה, ולפיכך לא היו מסרבים לקחת חלק במאספים ובכתבי־העתים העבריים לחכמת־ישראל, שהוציאו לאור בני־המזרח הרומנטיים. באמת כבר חשבו גיגר, גם שטינשנידר וסיעתם, כי שקעה שמשה של הלשון העברית במקצוע המחקר — ואחרי מות זכריה פרנקל ואיזיק־הירש וייס נכנסה הרגשה זו ללבות הרבים, שברבם שכחו את הלשון העברית וכתבו את ספריהם ומחקריהם בלשונות נכריות המובנות לקהל היהודי המערבי וגם לקהל מלמדים נוצרים. מכל־מקום היו שולחים לפרקים מן הזבורית של חקירתם אל מאספים עבריים. יצאו מן הכלל הוקרים אחדים ילידי המזרח, שבכל חנוכם המדעי המערבי הרגישו עוד את הקשר עם הלשון העברית. אולם משהלכו אלה לעולמם, נכר חסרון גדול בכל המאספים העבריים לחכמת־ישראל. ולפיכך היתה כל „בימה עברית" במקצוע זה תלויה בנס, ודינה היה לגוע מהמת הכר כחות חמריים ורוחניים. „הקדם" הלך לעולמו בטרם עמד על דעתו, „הצופה בארץ הגר" — זה שנשתנה שמו מקרוב ל„הצופה לחכמת ישראל" — חי חיי צער וצמצום, ועל־הרב היתה עמידתו דלה וריקה. בחרוף־נפש ממש הוציא ש. א. הורודצקי קדם המלחמה שמונה קבצים של המאסף „הגרן". בקבצים האלה רואים אנו את כל המקריות שב„חכמת־ישראל" העברית. החוקרים פקדו אותם ב„לקט, שכחה ופאה", ועל־כן אין הקבצים שקולים בכמות ובאיכות, ואף־על־פי־כן צדקה גדולה נעשתה כאן למדע העברי.

המלחמה הגדולה הביאה גם כה הפסקה. המרכז הרוחני של „חכמת־ישראל" עבר יחד עם המרכז „הגשמי" של היהדות אל ארץ אמריקה, וכמעט שאין קירי תלמידי־החכמים שבארץ אירופה מתפרנסים עתה אלא מקרני המחקר האנגלי שמעבר לים. — אחרי המלחמה נראה מעין נסיון לבנות את החרבות. גם „הרצון העברי" התעורר לחיים, ושוב רשאים אנו לדבר על „חכמת־ישראל" בעברית. עלינו שוב לפתוח בכתבי־העת ובמאספים, שהם מעין עבודת־התמיד שלה.

עלינו להכיר שוב טובה לד"ר ש. א. הורודצקי, שהוציא לאור את הקבץ התשיעי של „הגרן" *), זה שהיה מוכן לדפוס עוד קדם המלחמה ומהכרח המאורעות נתקים בו המאמר הישן: Nonum prematur in annum.

הקבץ הזה כולל חמשה מאמרים. המאמר הראשון מאת הפרופסור ישראל לוי מפריז דן על הנושא: איך התיחסו התלמוד והמדרש לגרות? מאמר זה הוא בעקרו תשובה לסתור את דברי המלמד הנוצרי ברתולט, שבספרו הגרמני „יחס בני־ישראל והיהודים אל הזרים" השתמש גם במאמרי חז"ל, שמצא בכלי שני או שלישי ולא עמד מעצמו על ענינם, ולבסוף בא לידי מסקנה, כי יחס חכמי התלמוד אל הגרים — ומזה הוא מוציא בישוב־הדעת של מלמד: גם אל הגרות בתור אידיאה — היה יחס של בוז ושל שלילה. יסוד דברי ברתולט הם הפתגמים הידועים: „קשים גרים לישראל כספחת", „גיורא עד עשרה דרי לא תבזה ארמאה קמיה", וגם... מאמר של רבי בחיי בן־אשר הספרדי בספר „כד הקמח". לא קשה היה למלמד היהודי לבטל את ההנחה השטחית הזאת: הוא העביר לפנינו שורה שלמה של דברי־אגדה בשבח הגרים, וביחוד בשבח אברהם אבינו, משה רבנו וכו', שהכניסו גרים תחת כנפי השכינה, וכמו־כן גם מאמרי־הלכה, שראה בהם סמני אהבה לגרים; והנה באמת יחס חכמי התלמוד והמדרש קבוע למפרע על־ידי ההלכה העתיקה, שחשבה את הכנסת העבדים בדת־ישראל למצוה, ויחס כזה הוא חיובי בהחלט. אם נמצאו בתלמוד ובמדרש פה ושם פתגמים בגנות הגרים (למשל: „הגרים והמשחקין בתינוקות מעכבין את המשיח", או: „רעה

---

*) הגרן, מאסף לחכמת ישראל. נערך על־ידי ד"ר ש. א. הורודצקי. ספר תשיעי. בדפוס ובהוצאת „יודישער קולטור־פערלאג", ברלין, תרפ"ג. 117 עמודים.

זהיר יותר מדי בדבריו, ולא הסתפק בדברי הרמב"ם בלבד, כי־אם הביא גם־כן את דברי ר' יוסף בן שם טוב בספרו „כבוד אלהים", המוציא כתוך דברי הרמב"ם האלה, שאריסטו, אף־על־פי שקיים שבע מצות בני־נח, בכל־זאת אין לו חלק לעולם־הבא. כך הבינו אפוא הרבנים את דברי הרמב"ם, וכך הורו הלכה למעשה; ואפילו אם הרמב"ם בעצמו לא כון לזה — אין זה מעלה ולא מוריד.

ובאחרונה: כמדמני, שניבו של שפינוזה מראה למדי, כי עלינו לבקש התנגשותו עם הרבנים בחוג המחשבה ולא בחוג המעשה. הוא, שקבע את הסעיף הראשון בדרך החיים (עיין במאמרו „על תקון השכל". — אפילו אם לא נסכים לדברי אוינריוס, שהדברים האלה נכתבו לפני החרם, מכל־מקום ברי הוא, שהכלל הזה היה טבוע בתכונתו של שפינוזה והחזיק בו גם בנערותו) — להסתגל להשגת ההמון ולעשות כל מה שאינו מעכב בעד שלמות המחשבה — לא היה עלול להיות מומר לתאבון או להכעיס במעשה, ועל־כל־פנים שביל־כך הוצא מן הכלל.

VI

שמא אתה חושב, שדי לו לקלצקין בלמוד זכות על הרבנים, והוא מותר על יהדותו של שפינוזה — אינך אלא טועה. כשבא קלצקין לצרף את הקוים המועטים שבחיי שפינוזה לתמונה אחת כללית — הוא מסיר קודם־כל ממנו את זר „הקדשה הנוצרית", ששמו מעריציו בראשו; אין כאן לא נזיר ולא קדוש, הוא מכריז, כי־אם פשוט יהודי פקח וזהיר, ויחד עם־זה ממית את־עצמו על התורה ובה חיותו. ואמן גדול הוא קלצקין בגלוי הקוים המבליטים את ה„אדם" שבשפינוזה עם כל חלשותיו ויצריו, עד שמבלי־משים מנצנצת השאלה: אדם שיש בו גם ממרירות וגם מנצחנות, גם מקשי הלב וגם מעקשנות — ואפילו, במדה הגונה, גם מהתכשנות, המגעת עד לידי השדנות וכמעט לידי צביעות — אדם כזה במה זכה להחשב לאחד מבני־העליה המועטים? ו„המתקת הדין" של קלצקין, שהחסרונות האלה מקתפים היו לכל הפילוסופים בני־דורו של שפינוזה — אין בה כדי להניח דעתנו. וכל ההריד הזאת בשל מה? בשל פתגמים וספורים אחדים, אשר אמתתם מונחת בספק גדול, ואחדים מהם — כגון הספור על דין הנחלה — קבלו הארה חדשה על־ידי התעודות הרשמיות שנתפרסמו בזמן האחרון *). הרי אין לנו אלא ה„מחברת", כלומר, מאמר הדת והמדינה, אשר לדעת קלצקין היא אחת ה„הערמות" הספרותיות של העת ההיא, ואשר בה בא לידי בטוי כל הפחדנות והחכדנות שבתכונת שפינוזה, עד שאין קלצקין מהסס מלהעמידו בשורה אחת עם יש"ר מקנדיאה, הנודע בתהפוכותיו. ואנו עומדים ותמהים: כיצד נהיה הדבר, שדוקא הספר הזה, אשר לדעת קלצקין פרשיותיו סתומות בכונה, הטבע על־ידי בני־זמנו של שפינוזה בחותם הכבירה עד שנעשה שם מחברו שם נרדף לכופר־בעקר? וכיצד נבאר את העובדה, שדוקא הספר הזה, הנכתב בזהירות יתרה, התפרסם לגנאי כאחד הספרים „הכי־משחתים, אשר יד השטן היתה בהם באמצע", והטיל בהוגי התיאולוגים רעש גדול כזה, אשר לא זכה לו שום ספר מספרי־המרי הגלוים?

אן פקחותו וזהירותו של שפינוזה?

סקירתנו זאת, המתפשטת רק על החלק הביוגרפי של הספר, מורה, כי נטיתו של קלצקין להפך בזכות הרבנים עמדה לו למכשול. וחבל, שלא כבש קלצקין את יצר הסנגוריה, כי — חוץ מפגימה זו — הספר ערוך בטוב־טעם, נכרת בו יד אמן מבהק, המושל בחמר העשיר ויודע לסדר אותו כראוי, וגם סגנונו הפילוסופי הקפדני והמגבש עמד לו למצא את הנעימה הנכונה בהצעת שיטתו של שפינוזה. נמנעתי לפי־שעה מלנגוע כאן בכל מה שיש לו שיכות להצעת השיטה של שפינוזה, כי זה יכול להבחן רק במאמר מיחד על־יד התרגום של ספר תורת־המדות, שזה עכשו יצא לאור

ד"ר י. זנה.

---

*) עין ב„כרוניקון שפינוזנום", ספר א, פרסום התעודות על עסקי הירשה של שפינוזה על־ידי וילם מיר

„מלתא זוטרתא״ זו אצל האנשים, אשר נפשם לא התעלתה לאותה ההרות הפנימית של שפינוזה — עדות הוא מאורע אוריאל דה קוסטא. וכל הבא לבטל את חמר הדין של החרם על סמך שויון־נפשו של המחרם, הריהו עוטר את הרבנים בכתר שאינו הולם אותם ומקפח זכותו של שפינוזה. (אגב — מה ראה קלצקין להשמיט את כל הספורים, שיש בהם כדי להטיל צל על הרבנים, כגון הספור על ההתנקשות בנפשו של שפינוזה ועל קביעת פרס שנתי על־מנת שישוב מדעותיו, — ספור שיש לו יסוד ב„חרם״, המזכיר „הבטחות שונות להשיב אותו מדרכו הרעה״?).

V

נמשכנו אחרי תאורו של קלצקין, שהלך בעקבות פרידנטל והחליט בודאיות ברורה, כי לא על דעותיו הוצא שפינוזה מכלל ישראל, „כי־אם על שעבר עברות בפרהסיה, ויצא — במובן הדתי, אם כמומר לתאבון אם כמומר להכעיס — לתרבות רעה״. וכל־כך למה? לפי „שאין עונשין בדין ישראל על המחשבה״. והלכה פסוקה ב„יורה דעה״ מסיעתו. אולם תעודות היסטוריות והלכה פסוקה — מי מהן עדיפה? כל התעודות שיש לנו על המאורע הזה — ונוסח החרם בכלל — מדברות בעצם וראשונה על הכפירות האימות, ומעשיו הנוראים — טפלים. וגם כל בני זמנו של שפינוזה, לבניץ וחבריו, מסמנים את שפינוזה בתור יהודי שהוצא מקהל ישראל בשל דעותיו האימות (propter opinionum monstra). ולא עוד, אלא שקלצקין בעצמו, בהפכו בזכות הרבנים, מראה על צדקת נפשם, שלא רצו לדין את שפינוזה מפי השמועה; ורק כאשר באו שני חברים בערמה לתהות על „דעותיו״, ואחר־כך העידו בפניו את כפירותיו, הכריעו את הכף לחובתו. כלום אין בזה משום הודאה, כי הכפירה היתה האשמה הראשית שהטילו הרבנים על שפינוזה? ומה תועיל לנו ההלכה הפסוקה? לא מפיה אנו חיים, כי־אם מפי התעודות של הזמן. ואלמלי היה קלצקין מתעמק בספרות הרבנית — ביחוד בשו״ת — שבזמן שפינוזה, היה מכיר, שיותר משהקפידו על המעשים הקפידו על הדעות, וכי גזרו בגזרת נח״ש על כל מי שישמע איש „מלגלג״ על דברי חז״ל, שיבוא ויפרסם את הדבר לרבנים. וכל אותם החרמים, הנדויים והמריבות על עזריה מן האדומים, על שבתי צבי וחסידיו, על איבשיץ, על רמח״ל — כלום אין הם מטפחים על־פני ההלכה, שאין עונשים על המחשבה? ובאמת, עקרא דדינא פרכא. המינים, הכופרים הם מן ה„מורידים ואין מעלים אותם״, הם גרועים מן ה„גוים״, ואין צריך לאמר שמחרימים אותם. „כלום חסרו בישראל חכמים, — שואל קלצקין, -- שנחלקו על הדעות המקבלות ביהדות והכניסו לתוכה דעות חדשות...? מכאן, שאין היהדות מקפדת על דעות כשאין עמהן מרי במצות התורה״. דבר קטן שכח קלצקין, שכל אלה דברו בשם התורה, בשם היהדות; אמנם שנו את פני היהדות, אלא שמעולם לא העזו לאמר: כך דעת היהדות, התורה, אבל אני אומר... ולפיכך נשארו בפנים ולא גרשו מכלל ישראל. ואולם כל מי שמנסה לפרוק מעליו עקרי האמונה, הרי זה כופר בעקר ואין לו חלק לעולם הבא, אף־על־פי שאינו עובר במעשה על שום מצוה ממצוות התורה; וגדולה מזו, אפילו חסידי אמות־העולם המקימים שבע מצוות בני־נח אין להם חלק לעולם הבא אלא אם־כן „עשו אותן מפני שצוה בהן הקב״ה בתורה... אבל אם עשאן מפני הכרע־הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אמות־העולם״ (רמב״ם, יד החזקה, סוף הלכות מלכים, ועין במאמר הדת והמדינה, סוף פרק חמישי). אמת, שקלצקין מסכים לדברי רבו הרמן כהן, ששפינוזה טעה בדברי הרמב״ם, וכי „הרמב״ם מגדיר כאן רק את המשג המדיני של גר תושב, ולא את המשג המוסרי של חלק לעולם־הבא״. אבל כל מי שאינו מכניס את־עצמו בפלפולים, רואה שהדין עם שפינוזה. שהרי הרמב״ם מגדיר בפרוש גם את המשג המדיני, באמרו: „אין זה גר תושב״, גם את המשג המוסרי, בהוסיפו לאמר: „ואינו מחסידי אמות העולם״. ולא היה לו לרמב״ם צרך בשני המקומות האחרים, שהוא מזכיר „חסידי אמות העולם״, להתנות שום תנאי, מכין שהוא מגדיר במקום אחד את המשג „חסידי אמות העולם״ באפן מסים ואומר בפרוש, שבלי התנאי הזה „אינו מחסידי אמות העולם״. אולם שפינוזה היה

תמיד מבפנים, ובכל־זאת המחשבה החִלונית לא היתה זרה לו. וכיוצא בו רבותיו של שפינוזה שאול מורטירה ומנשה בן־ישראל, יעקב ששפורטס, ששהה באמסטרדם בפעם הראשונה בשנות ת״ד—תט״ז, שנות התפרדותו של שפינוזה מן הצבור היהודי; ובאיטליה יהודה מודינא וחוגו. (אגב, לא דק קלצקין בסדר־זמנים בעשותו את משה זכות למורו של שפינוזה בקבלה ולאחד מן העדים שהכמינו לו הרבנים קדם שנתגוהו בחרם: שהרי משה זכות עזב את אמסטרדם והלך לוֶנֶציה בשנת ת״ו (1645), יותר מעשר שנים לפני החרם, ושפינוזה טרם עזב את כתלי הישיבה; ויצחק נהר, חברו השני של שפינוזה, לפי השערת קלַצקין, בא על החתום בתור אחד מאנשי המעמד, פרנס הקהל, בתעודה אחת משנת ת׳ (1640) — שפינוזה היה אז בן שמונה שנים! — שנתפרסמה בספרו של גֶבהרדט על אוריאל אקוסטו, וקלַצקין מסתַיע בתעודה זו בספרו, עמוד ק״ס.)

IV

עוברים אנו אל המאורע החשוב ביותר בחיי שפינוזה: מַחלקתו עם הרבנים ותלישתו מן הגוף היהודי. המאורע הזה, אשר נתן פתחון־פה ללמוד קטגוריה על הרבנים ולהכתיר כתר־של־נרדף בראשו של שפינוזה, מְשַמש לו לקלצקין יסוד ללמוד חובה על שפינוזה וסנגוריה על הרבנים; הרודפים נהפכו לנרדפים, והנרדף לרודף.

אמנם בלמוד סנגוריה על הרבנים כבר קדמוהו אחרים, וביחוד פרידנטל יהלל צייטלין במונוגרפיה העברית שלו (אגב, פלא ששכח קלצקין להזכיר את ספרו של צייטלין ברשימה הבִבליוגרפית שלו, וכמו־כן נפקד שֵם מאמרו של ניימרק ב„העתיד״: „חסדאי קרשקש ושפינוזה״), המתאמצים להבין את מצב נפשם של הרבנים; ולהבין — זאת אומרת לסלוח. אבל קלצקין אינו מסתפק בהגנה בלבד, כי־אם גם בא בטענות על שפינוזה. „שעבוד היחיד להכלל, לחֻקי החברה והמדינה״ — הלכה פסוקה היא בתורת־המדינה של שפינוזה, טוען קלצקין, ובזה הריהו „מצדיק עליו את הדין״ אם נרד לסוף דעתו של קלצקין — כל טענתו מבֻססת על מִשנתו ביהדות, אשר בעקרו של דבר אינה אלא מהדורה חדשה של השקפת שפינוזה ב„סרחונו״. כלומר, ב„מחברתו״, המעמידה את היהדות כֻלה על המדיניות. לא על הדעות הַמֻפשטות והאידיאלים „קֻיְמת היהדות, — אלה קנין הכלל הם, — פוסק קלצקין ביחד עם שפינוזה, — כי־אם על סדרי החיים המְיֻחדים שלהם. החֻקים, הדינים, המשטר החיצוני — כל אלה מַטביעים על הצבור היהודי צורת מדינה. ולפיכך כל הדינים הנוהגים במדינה, נוהגים גם בצבור היהודי. שפינוזה, התובע הכנעה מֻחלטת לסדרי החברה, מחֻיב היה אפוא לָכֹף את ראשו להביצותיהם של הרבנים ולא לנסור להם איבה בעקיצות דקות במאמר הדת והמדינה. כלום יש מַשׂא־פנים בדין? אולם בעוד שקלצקין תובע את שפינוזה לדין בשם חֻקי התורה, אשר „חֻקיה הם חֻקי מדינת ישראל בגולה״, הרי הוא מַעלים עין מעקר אחד שבתורת־המדינה של שפינוזה, והוא: הזכות הטבעית של הפרט. זכותו הטבעית של הפרט, מורה שפינוזה, מגעת עד מקום שיכָלתו מגעת. מי נתן אפוא יפוי־כח לַכלל, לַמדינה, לשַעבד את הפרט? שפינוזה מבסס את זכות קיומו של הכלל על ותורו של הפרט לשם הבטחת החיים. המדינה מַעניקה לכל פרט ופרט בטחון חייו, היא מַשכינה שלום ביניהם, „שאלמלא היא איש את רעהו חיים בלעו״, ובשכר זה היחיד מְוַתר על זכותו הטבעית לטובת החברה. כל חברה שאינה מְמַלאה את התפקיד הזה — משוללת כל זכות לבוא בטרוניה עם הפרט ולתבוע ממנו משמעת. כל־זמן שהיתה המדינה היהודית „קֻיֶמת בארצה — כל אחד ואחד היה מִשעבד ונכנע לחֻקיה, מפני שהֶאצילה להם מטובתה — כלומר, בטחון־החיים, אשר לשמו הוא מְוַתר על זכותו הטבעית ומַפקידה בידי הממשלה. אבל „המדינה היהודית בגולה״, שאינה נותנת לַפרט בטחון־החיים, ואדרבה, עוד מקפחת את בטחונו — מדינה כזאת, לדעת שפינוזה, פקעה זכותה לבוא בתביעות על הפרט (עַיֵן מאמר הדת והמדינה, פרק ט״ז, וביחוד בסוף הפרק).

עד שאתם באים ומתמרמרים על הקנאים האלה, טוען קלצקין, באו והתפלאו על טוב לבם. שהרי נהגו עמו לפנים משורת הדין. כי מה עשו לשפינוזה? החרימו אותו ותו לא. — אמת, שלגבי שפינוזה היה החרם „מלתא זוטרתא״. אולם ברי הוא, שאם החרם לא פגע לרעה בנפשו של שפינוזה, אין לזקוף את זאת על חשבון טוב־לבם של הרבנים. עד־היכן היה מגיע כחה של

לא דָפַק קלַצקין הפעם להשתיק את סקרנותנו, ובקוים קצרים זחיים, כיד־הצמצום הטובה עליו, הוא מבטל כלאחר־יד את כל הדברים שקדו לַ[?]דוה, ואת הדברים הבאים בהקבָלה ל„ספר המדות" הוא דן ברותחים. „המאמר הקצר" — מ[?]א שבושים וכתירות, כֻּלו לָקוּי ופגוּם מתחִלתו ועד סופו, ולא כדאי לעמוד עליו; המאמר „על תקון השכל" — קטע של ספר הוא, ודַי בכך לטול את חשיבותו וערכו מכנון; „עִקרי הפילוסופיה" עם „ההגיונות המטפיסיים" — דברי דֶקַרט הם ולא סבירא ליה כותיה; „מאמר הדת והמדינה" — אין לו תקון אלא בגניזה. ולפיכך אין לנו אלא „ספר המדות". דומה, כאִלו כופר קלצקין בהתפתחותה של המחשבה העיונית, כאִלו לדעתו אין המחשבה עולה מדַרגה לדַרגה, כי־אם עומדת ותוהה עד ש„האמת" מציצה עליה, וכל נפתולי־המחשבה הקודמים, הנסיונות שלא הגיעו לידֵי גמר, הולכים וטובעים בתהום הבִטול והאפס. אולם באמת מעיר קלצקין בעצמו דרך־אגב, שב„המאמר הקצר" יש כבר „התחלה וכבוש" לַמאמר הגדול שבמדות, ויודע הוא גם־כן, שיש התפתחות בעולם המחשבה, אשר „בהעמקת השאלה" יסודה. ואם בפילוסופיה בכלל כך, במחשבתו של פילוסוף אחד לא כל־שכן. ואנו עומדים ושואלים: היכן התפתחות מחשבתו של שפינוזה? איזה הם גִלגוליה, הטיותיה, תקוניה עד שהגיעה למקום מנוחתה במדות?

ועדַין אנו מחכים מלהאמין, שקלצקין דִלג על הפרק החשוב הזה בחקירת שפינוזה, ואנו מקַוים, כי ימַלא את החסרון הזה בפרק הבא אחר־כך, הדן „על ההשפעות". כי הלָכה רוַחת היא להסמיך את שאלת ההתפתחות אצל שפינוזה לשאלת „ההשפעות" או המקורות: תקופה תקופה ומקורה. וקלצקין אינו מקמץ הפעם בהשוָאות. ביחוד מרַבים ה„סמוכים" שבין חכמי ישראל מבתי־המדרש השונים ובין שפינוזה ואינו נוהג זלזול בהשפעותיו של דֶקַרט ושאר מיני ההשפעות. ולמרות כל זאת אין אנו מוצאים אפילו נסיון כל־שהוא לקבוע סדר זמנים לַהשפעות השונות ולחרוז אותן חוליות חוליות בשדרת מחשבתו של שפינוזה. קלצקין, הסידה של מחשבת ה„התוך" והנתוח, יודע להבדיל רק בין „משנותיו הקטועות" של שפינוזה ו„תורת המדות", והוא מוצא כי בִראשונות רשמי ההשפעה של חכמי ישראל נכרים יותר מאשר ב„תוֹרת המדות" — השערה הצריכה עדַין לחִזוק, ועל־כל־פנים אין בה כדי להעמידנו על מהלך ההתפתחות בתורתו של שפינוזה.

III

לאחר שבקשנו לַשָׁוא את תולדות תורתו של שפינוזה אנו מסתפקים במועט ושבים לקרֹא בהתבוננות את מאורעות חייו החיצוניים. מלַוים אנו את שפינוזה לישיבת עץ־חיים; מכירים שם לדעת את החכמים מפיצי־התורה שבאמשטרדם, ורואים את שפינוזה בתחִלה עושה אזנו כאפרכסת לַקבל את תורתם, אחר־כך הוא מקיפם בשאלות עד שהם מֻכרחים להשתיקו בגערה — הכל ככתוב בלוקס. כל־זמן שהיה שפינוזה בישיבה — דרך למודו סלולה לעיניגו; משעזב את כתלי בית־המדרש — נתיבות מסעתו סמויות מן העין. אבל קלצקין אינו מהסס מלהשלים את הסדר מסברתו. ברי לו, כי „הזניח אז את הגמרא והפוסקים והתחיל שוקד על ספרי מ ח ק ר ו ע י ו ן... אף דרש לספרי קבלה בהשפעת רבותיו, ואולי גם בהשפעת ח ב ר ו מ ש ה ז כ ו ת". ספרי המחקר והעיון ביחד עם ספרי הקבלה שמשו אפוא לשפינוזה מַעבר מד' אַמות של הלכה לַמחשבה החִלונית; הם היו התַחנה הראשונה בדרך יציאתו לתרבות רעה. אין ספק, שבשרטוט תמונתו של שפינוזה שמשו לו לקלצקין דוגמה בחורי־הישיבה שברוסיה ופולין, שנהפכו ל„אחרים" (וביחוד אפשר להבחין כאן קַוים בולטים מדרך התפתחותו של שלמה מימון). אכן מסֻפקני מאד, אם יש לנו הרשות לָמֹד את תלמיד ישיבת עץ־חיים במדתם של תלמידי הישיבות שבליטה ופולין. כל הקורא בספרות הרבנית של היהדות ההולנדית והאיטלקית, שהיתה קרובה לה ברוח, בזמנו של שפינוזה, רואה על כל צעד ושעל, שהמחיצות שבין למודי הקֹדש והחֹל לא היו כתומות, ומרֻבּות בהן הפרצות, באֹפן שרגַלים לַדָבר, שעוד בהיות שפינוזה בבית־המדרש בא בנגיעה גם עם מימוני וסיעתו גם עם המחשבה החִלונית. וראיה לַדָבר — משֶׁה זכות, אשר לא יצא מעולם לתרבות רעה ונשאר

בִּבְּלִיוֹגְרַפְיָה

„ברוך שפינוזה"

ברוך שפינוזה, חייו, ספריו, שיטתו מאת יעקב קלַצקין (בצרוף ארבע תמונות). הוצאת אברהם יוסף שטיבל. ליפסיה, תרפ"ג.

I

הנסיון להשיב את שפינוזה לַיהדות, אשר ממנה גֹרַש לפני חמשה יובלות בערך — אינו חדש. כל חוקרי תולדות הפילוסופיה בישראל, שקמו מן המאה הי"ט ואילך, יִחדו לו לשפינוזה פִּנה פחות או יותר רחָבה במחשבה היהודית. אבל כמעט אצל כֻּלם קנה לו שפינוזה את זכות הכניסה לַיהדות על־ידי כריכה עם איזה הושב יהודי רשמי, וכמעט תמיד הוא נכנס לִפנתו בלוית וָו־החבור: הַקַּבָּלָה ושפינוזה, הראב"ע ושפינוזה, הרמב"ם ושפינוזה, חסדאי קרשקש ושפינוזה, ועוד ועוד. הוא לא היה אזרח קבוע במחשבה היהודית, ולא היה לו בה מָדוֹר בפני־עצמו, כי־אם פִּנה מְשֻׁתפת. אולם בזמן האחרון גברה הנטיה להביא את מעשה־השלום שבין שפינוזה והיהדות לִידֵי חתימה, לשחררו מן הַשֻּׁתפים ולהעמידו ברשות־עצמו. לפנינו עומד שפינוזה בקומתו וצביונו, ובכח־עצמו הוא יוצא ונכנס ברשותנו, שהיא גם רשותו.

וַדאי, שיש לנו לשמוח על הֲשָׁבת האֲבֵדה החשובה הזאת לַמחשבה העברית, וחַיבים אנו להחזיק טובה לקלַצקין, שנתן ידו לַדָּבר הזה והִפְרָה את ספרותנו הפילוסופית הצנומה בספר חשוב כזה, אשר גם מצד סגנונו המְלֻטש והמְדֻיק, גם מצד תפיסתו הפילוסופית החריפה, יכול לשַמש מופת לָעובדים במקצוע זה. ספרו של קלַצקין הוא התחלה יפה של ספּוּל בשפינוזה לשמו. — התחָלה יפה אמרתי, כי קלצקין הניח עוד בקעה רחבה להתגדר בה.

II

מעטים הם מאורעות חייו החיצוניים של שפינוזה, „שהרי כל חייו מקופלים בתורתו, ואך בה נִתן לספר". שורת הדין נותנת אפוא לעשות את תולדות תורתו עִקר ואת תולדות חייו החיצוניים טפל, ואפילו מחוץ לשורת־הדין יש להן לתולדות מחשבתו על־כל־פנים מקום בצדן של תולדות הייו. „שפינוזה מחריב עולמות ובונה עולמות... ואין קורות חייו אלא במעשה זה". כלום חלל ריק חוצץ בין העולמות החרבים והבנוים, ואין שום מַעבר מן האחד אל חברו? כלום בא עולמו האחרון ובִטֵּל מכל וכל את עולמותיו הקודמים? קשה לנו להשלים עם המחשבה הזאת, ואנו ממהרים לקפוץ על תולדות חייו של שפינוזה, כדי להגיע סוף־סוף לתולדות־תורתו, שהן הן קורות חייו באמת. עוברים אנו לפרק השני של הביוגרפיה, הדן על „ספרי שפינוזה", בתקוָה שכאן נמצא את מְבֻקשנו. ואמנם כאן המקום להציב ציונים לנתיבות המחשבה של שפינוזה; כל ספר וספר קובע נְקֻדה מְסֻימה בדרך מחשבתו, ועל יסוד הנְקֻדות האלה נתּן לנו לשרטט את הדרך בשלֵמותה.

היסטורי אמתי, היודע להשתמש כראוי בחמר אשר לפניו. בספרים י״ג, י״ד וי״ז של „התקופה״ נתן המנוח את תולדות החקים בדבר רכישת נכסי דלא נידי, ביחוד קרקעות, על־ידי יהודים בממלכת פולין. ובהתעמקו בתקופה זו לא חדל עוד ממנה ויוסף להעמיקה ולהרחיבה, בתתו לנו במקום אחר — במאמרו „די מלחמה געגען הפקרות״ באלמנך של העתון „מומנט״ — את תאור ההשכלה בקרב יהודי פולין ואת ציוריו הפיליטוניים על־דבר המשמדים בפולין, שנדפסו בעתון „היינט״. שתי העבודות האחרונות לא נוסדו ברבן רק על תעודות ואקטים ארכיוניים, אלא בעקר על־יסוד ידיעותיו הרבות של המנוח, שידע באפן מצין את סדר היוחסין של הרבה משפחות מיהודי ורשה והרבה ידיעות ושמועות ידע לספר על כל אחת מהן. ואף כי העבודות הללו יכולות להחשב על סוג אלה שאנו קוראים להן „דמיון ומציאות״, בכל־זאת אין לשלול מהן גם את ערכן ההיסטורי, וכמה ידיעות ושמועות כאלה ירדו עם פרענק אלי־קבר.

בכל עבודתו הספרותית של פרענק יש ערך מיחד לעבודותיו במקצוע ההיסטוריה. לפעמים חסרה לו פה הידיעה בשפה הרומית, שבלעדיה קשה מאד החקירה היסודית בתולדות היהודים בפולין. בכל־זאת עלה ביד המנוח להתגבר על המעצור הגדול הזה ונתן לנו חלקים אחדים של התולדות האלה, וערך מדעי אמתי יש לחקירותיו בחיים הפנימיים של עמנו בפולין. אולם עבודתו השתרעה עוד הרבה. כעתונאי עבד המנוח משנת 1884 עד יום־מותו כמעט בכל העתונים העבריים, אשר יצאו לאור במשך הזמן. בעקר היתה רבה עבודתו ב„הבקר״ של פרישמאן וב„הצפירה״ המחדשת. יש שכאן, ב„הצפירה״, נשא על גבו את כל משא העבודה של העתון, בעקר בימי־המלחמה הראשונים, כשכל עוזרי המערכת עזבו את העתון ונפוצו לכל־רוח ופרענק נשאר יחידי. בתור מתרגם נסה את כחו לכתחלה בתרגום ספורים ומאמרים לא גדולים ביותר. אך עד־מהרה הוא עובר לתרגם דברים גדולים וחשובים. הוא תרגם יהודית־מדברת את „פרעה״ של בולסלב פרוס ואת „מירטלה״ של אליזה אורז׳שקה ועברית את הספר הראשון מהטרילוגיה של סנקיביץ׳, את הרומן בן ד׳ החלקים „באש ובחרב״ (הוצאת־שטיבל) וגם הכין בכתב־יד את הספר השני של הטרילוגיה, את ה„מבול״. אמנם בתרגומו זה לא יצא ידי חובת הכל, ביחוד לא הפיק רצון החלק הראשון, שסגנונו לא עלה יפה. אך אם נשים לב אל כל הקשי שבסגנונו של סנקיביץ׳, המלא פולנית עתיקה של המאה השבע־עשרה ומלים פולניות מערבות ברומית, ואל הערצתו הגדולה לנצרות ולכנסיה הקתולית, אז נבין עד־כמה היה המתרגם צריך להתגבר על מניעות ומכשולים, שעמדו כאן על דרכו. במשך עבודתו הגדולה הזאת הסיר המנוח לאט לאט מכשול אחרי מכשול, וכל חלק וחלק יצא מתחת עטו יותר מתקן ויותר עברי ברוחו. הרבה יש להצטער, שלא הספיק לגמור גם את עבודתו זאת, עבודת התרגום של הטרילוגיה. שלום לעפרו!

ד״ר מאיר בלבן.

ע. נ. פרענק

השורות שלנו הולכות ומתרוקנות. בכ״ו לשבט שנה זו מת במעונו, ברחוב לוצקה שבורשה, הסופר ע. נ. פרענק, ולמחרת היום ההוא לוינו אותו אל בית־עולמו.

פרענק התחיל את עבודתו הספרותית בהיותו עוד בן־עשרים, — הוא נולד בשנת 1863 בעיר הקטנה ווידזיסלב היושבת על הכביש העובר מקלץ לקרקוי, — התחיל אותה בכתבי־העתים העבריים שיצאו אז לאור. ב„האשכול״ של גולדמן — האנציקלופדיה הכללית בעברית שיצאו ממנה שש חוברות — כתב את הערכים על־דבר תולדות פולין ותולדות היהודים בפולין. בכרך הראשון של „השלח״ הדפיס את המאמר „לקורות החזקה״, ול„המליץ״ כתב את ה„מכתבים מורשה״ משנת 1897 עד שנת 1902. הוא היה בן־חסידים ובספוריו שכתב נסה לתת תמונה מחיי הסביבה הזאת, הסביבה של החסידות הפולנית, שלא מצאה לה עוד אז די צַיָרים וסופרים בספרותנו. את קבץ־הציורים הראשון שהוציא (ורשה, 1896) קרא בשם „מחיי החסידים בפולין״. אחר־כך כתב את ספורו הגדול, בשני חלקים, מחיי החסידים, שקרא אותו בשם „יצחק מאיר בילדותו״ (נדפס בשנת תרס״ד ב„בבליותיקה עבריה״ של „תושיה״). בספור הזה תֵאר את חנוכם כל בני החסידים, את חייהם ומנהגיהם, נשואיהם וכו׳. בנושא של החסידים והחסידות מצא ענין כל ימי חייו, ובשנה האחרונה לפני מותו הוציא לאור קבץ של אגדות חסידיות לבני הנעורים („אגדות החסידים״, ורשה, הוצאת „ברקאי״־„מרכז״) ו„אגדות הזהר״ (הוצאת „אחיאסף״).

גם בספוריו כבר הראה נטיה אל ההיסטוריה (בשנת־המלחמה הראשונה הדפיס ספור בהמשכים רבים ב„הצפירה״ היומית מימי נפוליון הראשון) ובשנות־חייו האחרונות היתה עבודתו העקרית בהיסטוריה. הוא עסק בתולדות היהודים בנסיכות ורשה, ביחוד בממלכה הקונגרסית. הוא ידע לבקש ולמצא תעודות היסטוריות בארכיונים של העדה העברית בורשה וביתר בתי־עקד־התעודות אשר בעיר, ויש שארג מסביב להן רשת של אגדות, מסורות־עם וכדומה, שיהיו הדברים נוחים לקריאה. מן העבודות ההיסטוריות של פרענק לפני המלחמה יש חשיבות למאמר „לקורות החזקה״, שכבר הזכרתיו. עבודה זו נוסדה בעקרה על התעודות והידיעות שנמצאו בפנקס אפטא, אשר העתקה ממנו נמצאה בבית־עקד־הספרים אשר על־יד בית־הכנסת ברחוב טלומצקה שבורשה. אחר־כך כתב עבודה היסטורית הגונה „על־דבר החיים הפנימיים של היהודים בפולין ובליטא במאות השבע־עשרה והשמונה־עשרה״, שנדפסה רוסית בכרך האחד־עשר של „ההיסטוריה הכללית של היהודים״ (הוצאת „מיר״, מוסקבה, 1914), ויש להעיר כי המאה השש־עשרה עֻבדה ונכתבה על־ידי שמעון דֻבנוב. אם נוסיף להתחקות על עבודותיו על־פי הסדר שנקבעו בדפוס ומצאנו את עבודתו שנדפסה מתחלה בהמשכים ב„הצפירה״ ושיצאה אחר־כך בספר מיֻחד בשם „העירונים והיהודים בפולין״ (ורשה, 1921), שבה תֵאר לנו המנוח את המלחמות הרבות שנלחמו יהודי פולין עם העירונים על זכות הישיבה והמסחר בערי פולין. לצערנו, היו המקורות שבהם השתמש המחבר כאן מעטים ובלתי־מספיקים — למרות מה שאלפי תעודות ממין זה כבר נדפסו — והוא לא השכיל להביא אותם לידי סינתֵיזה, ולכן יצא החלק הראשון של העבודה הזאת בלי סדר נכון ולא בלי שגיאות. טוב ממנו הוא החלק השני, אשר בו מוצאים אנו את תֵאור המלחמה שנלחמו היהודים על זכֻיותיהם וחזקת ישובם בורשה בימי הסֵים הגדול, את תאור הפרעות ביהודים בחדש מאי שנת 1790 ואת עבודות הקומיסיה שנקבעה מטעם הסֵים לעסוק בשאלת היהודים.

אל העבודה הזאת יש לקשר את עבודתו הפופולרית — הנשענה במקצת על חקירותיו של הֶסֶן ב„יֶברֵיסקַיַה סטַרינה״ — על־דבר יהודי פולין בשנות מלחמותיו של נפוליון: „יהודי פולין בימי מלחמת נפוליון״ (ורשה, 1912) וכהוספה לעבודה זו תוכל להֵחשב עבודתו בשם: „לתולדות היהודים בנסיכות ורשה״ („התקופה״, ספר רביעי, עמודים 450—488), שבה תאר המחבר על יסוד תעודות ארכיוניות את מצב היהודים וחייהם הפנימיים אז, את עניני מס־הבשר, העודות הישיבה, עניני החנוך ובתי־הספר ועוד. בעבודה הזאת רואים אנו לפנינו את המחבר בתור חוקר־

המצינים, אחד מיוצרי הפרוזה היהודית הטובה, שרק מתי־מספר השיגו את השלמות, הטבעיות והחן שבסגנונו. ואפשר שערכו בתור סופר סתם גדול הרבה מערכו בתור מבקר. אלה היודעים אותו רק על־פי התרגומים העבריים הקלושים של דבריו, אין להם כל מֻשג מן הנפשיות החמה וההומור הנחמד השפוכים על סגנונו במקורו, — סגנון זה שיש בו מן המזיגה הנעימה של צלילות מערבית וחריפות יהודית. אותו הערבוב של לשון הז'ורנליסטיקה החצצנית ביחד עם העויות־הפוזה, המיחד לרב הכותבים פרוזה יהודית, היה לו זר לגמרי. לשונו היא לשון השיחה החיה, הפשוטה, לשון שוטפת ומכֻונת רק להמתיק מעט את היבשות של ההפשטה, — מעין זו של פרישמן בעברית, כמו שגם האירוניה הקלה והרתמוס העליז היו משֻתפים לשניהם.

לפי טבעו זה היה בעל־מחשבות עשוי אפוא לתפוס רק את הקוים הבולטים ביותר, את זה שנראה לעינים. לא שחוש־טעמו היה פגום, אלא שלא תמיד ידע להבחין באמנות שלא נתבטאה בטוי שלם, בחִנה הצודד של שירה, שהיא בדרך אל הבטוי. מנדלי, שלום־עליכם, ביאליק, שניאור, אש — כל אלה הבליטים במכחול, היו קרובים ומובנים לו ביותר. הוא השיג אולי משהו מכחו של ברנר; אבל שירתי של שופמן, שיש לה כבר הד סמלי, היתה, למרות שרטוטיה הריאליים העזים, כמעט מחוץ להשגתו. ואפילו את פרץ, הנערץ עליו, לא תפס תפיסה אמיצה ונוקבת.

לפי כל השקפת־עולמו היה ריאליסט, ועל־כן בקש בשירה ובספרות רק את הבריא, את מלא־הדם ביותר, אהב את שטף־החיים המתגלה בהומור פשוט, בריאליסמוס תקיף, בז'נר המוני. מאמריו על מנדלי, על שלום־עליכם ועל דינזון הם בלי־ספק הטובים בדברי־הבקרת שכתב. אבל גם משוררי הרומנטיקה וחזון הגאלה הלאמית לקחו את לבבו. הוא בעצמו היה, ככל אנשי האירוניה שבינינו, רומנטיקן נסתר, וברשימה קטנה אחת („פסח־שטימונגען”) הביע את הגאון הלאמי ואת היגון הלאמי בצלילים ליריים כאלה, שנקראים כמעט כדברי־שירה. על אפו, פרוג, פיארברג כתב דברים יפים, מלאי חן והשתתפות. אפילו על ברדיצבסקי כתב לפני עשרים שנה דפים מועטים, שהיו בשעתם מעין גלוי אמנות בקרתית. אבל עז שירתו של ביאליק היה נבצר ממנו לתפוס, והוא מתלבט בהערצתו לפניו בצורה מעוררת רחמים.

ואולם ביחסו אל החדשים גלה אי־יכלת להרחיב את חוג עולמו וחוג בטויו, אף־על־פי שהתיחס גם אליהם בחבה לבבית. על „הגולם” של לויק היה מדבר בכל פעם בהערצה ממש. אבל לתוך עולמם של המשוררים החדשים לא חדר. הוא הבין את היפי שבשחרור מכל מסרת. אבל היה בעצם־אפיו איש התרבות והמסרת, וגם בלויק העריץ קדם כל את קרבתו לאפיקי השירה העולמית הגדולה. היה תמיד גבול ידוע לחדירתו, לפי שתפס בעצם תמיד את הרתמוס הקבוע ולא את ההולך ומתהוה.

כאדם הגשים את בן־המעבר. היה בר מאותה המזיגה המלבבת של אדם עממי ואינטליגנט יהודי, החפץ ללמוד וללמד, לשמוע ולהשמע, להבין ולאהוב. חוט של אלגיה היה מתוח על דבריו, גם כשהיה מתבדח. זה היה עצב הספקן, שאינו יכול להתקים בלי אהבה ואמונה.

השפעתו על הבקרת העברית לא היתה גדולה, אבל משהו הכניס בלי־ספק. הוא למד אותנו לתפוס את האמן בתוך גבולות עצמו, לבקש את דרכיו המיחדות ושלא להקים עליו הקשים מאחרים. הוא למד לגשת אליו מתוך אהבה, מתוך קרבת־הלב, מתוך רצון טוב, ושלא להתריע בחדות־נצחון על „בשלונות” האמן, כי־אם להבינם כיסוד הכרחי ביצירתו, כסוד עצמיותו.

בימינו אלה, שחדלנו להבין זה את זה ולכבד זה את זה, וספרותנו נתמלאה כעור ושנאה ומהומה במדה מבהילה כזו, אנו מלוים את צלו של הסופר, שהלך מאתנו לאחר חיים מלאי טרגיות מרבה, בחבה ועצב. על כל פגימותיו תכסה אהבתו הגדולה והיחידה — אהבה ליוצרי עמו וליצירתם.

י. פ.

ביחד עם הרב ריינס את הירחון הרשמי של ההסתדרות האמורה. ואולם זמן „מדיניותו" לא ארך הרבה: הוא התרחק מכל עבודה מדינית והתמסר כלו אל העבודה ההיסטורית הענקית שלו.

בספרו „מקור הברכה", אשר הוציא לאור בשנים האחרונות, הוא מתגלה לנו לא רק כחריף ובקי גדול בספרות־ישראל כאשר ידענוהו עד־הנה, כי־אם גם כ ג א ו ן ת ל מ ו ד י.

רב האורות והפעלות היה האיש יעבץ בחייו, וכמעט שלא הניח כמוהו במותו.

הלל צייטלין.

בַּעַל־מַחֲשָׁבוֹת

את ערכו של המבקר, במובן המקבל, אנו קובעים לפי כחו ל ע ו ר ר, להצמיח אידיאות. הוא, אולי במדה יותר גדולה מן המשורר, חי את חיי דורו, נתפס למחשבתו החיונית, — יותר נכון, ל צ ר כ י ו המחשבתיים. המבקר אינו מחדש כל־כך את היצירה, כמו שהוא מרגיש בחסרונה, נוגע מלקוייה, שואף לתקונה. הבלינסקים, עקר ערכם בזה, שהיו מהפכים במחשבות, מסבירים ומחנכים (כל מחנך הוא בהכרח לקוי בהסברה); ברם אדם כלסינג, שהתרומם בעצמו למדרגה של יוצר ומחדש, ערכו לעמו ולספרותו, בתור מבקר, היה בכחו לנענע את הרוחות, לפנות דרך ליצירה.

בבחינה זו לא היה בעל־מחשבות אותו המבקר המבהק, שהתפתחות הספרות קשורה בו, בכח הדחיפה וההכראה של מחשבתו. אבל הוא היה כח ת ר ב ו ת י נאמן, כח מ ס י ע ליצירת התקופה, אף כי לא תמיד נבא מרום פסגת הרוח של דורו, וודאי שלא היה מאלה שמקדימים את היצירה, שמפלגים לה אפיקים חדשים. הוא היה בן־הדור, השתתף בבנינו, ידע ל ה ו ק י ר את ערכיו, — מה שרבים א י נ ם יודעים, אף כי אין להם כח ורצון ליצירת ערכים חדשים, — אבל היה יותר מדי משעבד לערכים אלה, למען פשפש בהם, למען בדוק אחריהם. מכיון שדאג לגדולם, שוב לא יכול לדאג להתחדשותם.

מבקר כזה יותר מ ש ת ת ף ביצירת זמנו משהוא מ ב ק ר אותה. הוא עומד מבפנים, מעורר את הכחות הנרדמים, חרד להם, ונעשה ממילא כח של הפראה. המבקר השלילי, — אם אין שליליותו נובעת מתוך התחכמות, כי־אם מתוך צמאון גדול להתחדשות היצירה, — הריהו בלי־ספק גורם יותר חזק להתקדמותו של האמן; אבל האהבה מטפחת, מחזקת, זורעת אור של תקוה. היא, התומכת, המזהירה, הכואבת לכשלונו של האמן, גם־כן נעשית כח מרחיב, כח סוכך, ומצטרפת לסכום האנרגיה היצירתית של התקופה. הבלינסקים הם הגננים, הפוקדים את תלמי־השירה של זמנם, השומרים עליהם, וזכות שמירתם זו עומדת להם כזכות יצירה.

למבקרים כאלה זקוקה כל אמנות בצעדיה הראשונים, בשעה שאין מקום עוד להריסה, בשעה שכל האנרגיה היצירתית נחוצה להקמת הבנין. אותה שעה הבקרת מחנכת ומתחנכת כאחת; היא גדלה יחד עם הספרות, מתרוממת ועולה יחד עמה. על־כן היא כל־כך חרדה לכשרונות המתגלים, מתיחסת אליהם באמונה, גורעת עין לפעמים גם מפגימותיהם. התגלותו של כח־היצירה באמה כשהיא לעצמה כבר משגרת אותה, והיא נעשית כלה רי של שמחה, של נצחון.

בתקופה כזו אין עינו של המבקר עוד חדה ביותר. היא עודנה מבקשת רק את הכח הגלוי, את הודאי. היא לא הסכינה עדין לחצאי־גונים. כל־עוד לא כבשו את הדרך הרחבה, את דרך־המלך של היצירה הלאמית, אין המבקר עשוי להכיר בשרטוטיהם הקלים של שבילי־היצירה המסתמנים. צריך מקדם לבצר מדור קבוע לשכינת האמה, להשליט את סגנונה, את הרתמוס של המסרת.

מבקר כזה היה בעל־מחשבות — רע ליוצר וליצירה, תומך, מקרב, איש שלבו היה מלא חדות נצחונה הראשון של ספרותנו החדשה. הוא היה בעצמו מלא צמאון ליצירה, וזה תמיד סמן יפה למבקר. מעטים היו נסיונותיו השירתיים, אבל העובדה עצמה מעידה, שהיה בו רצון ליצירה, שיצא מתוך ערפלי־הילדות המפרים של משורר וחולם־חלומות. איש אשר כזה, גם בהיותו למבקר, ישמור עוד בתוכו על סוד השירה — לא יבוא כזר אל היכלה.

ובעל־מחשבות אמנם היה אחד הסופרים

עוד לפני יובל־שנים עלתה במחשבתו לכתוב ספר „על־דבר שיטת החכמה והמוסר של היהדות הנבדלת במינה מכל הדתות ומכל הפילוסופיות". הספר לא נכתב, אבל המחשבה על־דבר היהדות, שהיא „שונה ונבדלת מכל הדתות ומכל הפילוסופיות", חודרת את כל מה שיצר, פעל ועשה יעבץ בכל ימי חייו.

עבודתו הספרותית מתחלת משנת תרמ"ב, כאז פרסם (ב„השחר", תרמ"ב, חוברת א) את מאמרו: „ראשית עבודת הסופרים בישראל". כבר במאמר ההוא אנו רואים את יעבץ המאחר, את יעבץ בעל „ספר תולדות ישראל מתקן על־פי המקורות הראשונים". כבר שם אנו רואים אותו מחזיק בשיטה, אשר את אמתתה נסה להוכיח בכל שנות יצירתו, שאפשר להבין את חזון־היהדות על בריו רק מתוכו, מתוך סגלותיה העצמיות והמיחדות של היהדות. השונות בהחלט מסגלות האמונות והדעות של העמים העתיקים והחדשים גם־יחד, שאי־אפשר להבין את היהדות כפי שהיא באמת אלא מתוך ספרות־ישראל העתיקה, שהיא הבטוי השלם של „תרבות־ישראל העתיקה", ובעקר -- מתוך „ספר הספרים", מתוך התנ"ך.

מתוך השקפה זו יצא לו ליעבץ על־ידי התעמקות בפסוקים אחדים בספר „דברי הימים", שצריך לבקש את ראשיתה של „תרבות־ישראל העתיקה" בימי שבת ישראל במצרים, שכבר אז היו לישראל סופרים ומחוקקים.

בשנת תרמ"ז פרסם (ב„כנסת ישראל" לשפ"ר) את מאמרו הגדול: „מגדל המאה", שבו נראה כהיסטוריקן חריף ופובליציסט בעל ידיעות רבות ובעל טעם מזקק. שם הוא מרים על־נס את „ההשכלה המזקקת", כלומר, את ההשכלה ברוחו של הגר"א מזה וברוחו של הרמב"ן מזה, ומדבר משפטים את „ההשכלה המזיפת", את ההשכלה שעקר יסודה היא: ההדמות לאחרים, הטמיעה וההתכחשות לרוח ישראל.

מזמן לזמן הוא מופיע לפנינו גם כמספר. גם בספוריו הוא מכניס את המגמה הלאמית־הדתית שלו — ועל־ידי־זה הם מפסידים לפעמים את התם האמנותי שלהם.

בשנת תרמ"ח עלה עם בני־ביתו לארץ־ישראל, כי נקרא שמה על־ידי „הנדיב הידוע", להיות שם לרב ומדריך. איננו יודעים עד־כמה הצליחה רבנותו בארץ־ישראל; אך זאת יודעים אנחנו, כי בעשר שנות שבתו בארץ־ישראל נתן לנו את ספרי־החנוך שלו, שהם מרגליות יקרות בין מצדם האמנותי ובין מצדם הפדגוגי: „טל ילדות", „המוריה", והעקר — „שיחות מני קדם" ו„מנגינות מני קדם", שאיננו יודעים על מה להתפלא יותר: אם על הסגנון שבהם, אשר אין כמוהו לטהר וליפי, אם על הדמיון השירי הנעלה, אם על התם התנ"כי ורוח הילדות הרעננה המזכירים לנו את „אהבת ציון" של מאפו.

בימים ההם פרסם יעבץ גם את ההיסטוריה הישראלית הקצרה שלו („דברי הימים לבני ישראל") ואת ההיסטוריה הכללית שלו („דברי ימי העמים ברוח ישראל"). מעת לעת הוא מפרסם אז חוברות מיחדות, שבאים בהן דברי מחקר, פילוסופיה, פילולוגיה, דברי שירה, חזיונות וספורים.

מסבות שונות עזב זאב יעבץ את ארץ־ישראל והוא השתקע כלו בחבורו הגדול „ספר תולדות ישראל מתקן על־פי המקורות הראשונים", שכבר יצאו ממנו תשעה כרכים, ויתרו עודנו בכתב־יד.

מי שלא ראה את יעבץ עובד עבודתו זאת — לא ידע מה־זאת הקמת בנין גדול, מרום וקדוש, מתוך פסוקים קצרים ורמזים מקטעים בכל רחבי הספרות העברית של אלפי שנים ועדותם של חכמי עם ועם, מהימים היותר עתיקים עד ימינו אלה.

מה שעמד יעבץ על נקדת השקפה דתית־יהדותית, — דבר זה לא הקל את עבודתו, כי־אם הכבידה אלף מונים. ההיסטוריקן החפשי־בדעות ממשיך הלאה את עבודתם של קרוכמל, צונץ, יוסט, ויס, גרץ ורבים כאלה, — בשעה שיעבץ מכרח היה מטעם השקפתו הדתית־יהדותית לבקר כל פרט ופרט מחדש, לבחון מחדש כל מאורע ומאורע, כל יצירה ויצירה וכמעט כל ספר וספר, לכלול כללים חדשים ולבוא למסקנות חדשות.

בשנים הראשונות של הציונות המדינית התמסר יעבץ בכל אש־לבו אל ההרצליות, ומתוך שלא יכול לדור בכפיפה אחת עם החפשים, היה לאחד מראשי ה„מזרחי" וערך

אנשים

נ״ל משורר ועובד

(דברים אחדים על זאב יעבץ)

יש יוצרים שפרסומם גדול מיצירתם ויש יוצרים שיצירתם גדולה מפרסומם. יש יוצרים, והם דוקא אלה שמניחים חותמם על דורות רבים, שאינם ידועים בימי חייהם כלל וכלל. אלה הם מבחינת ל״ו שביוצרים, מבחינת מתן־בסתר, מבחינת עלמא דאתכסיא. ואולם אפילו בין אלה היוצרים, שהם ידועים ומפרסמים, אין פרסומם תמיד לפי ערך הגדלות; ולא עוד, אלא שהפרסום הוא בערך מהפך מן הגדלות...

זאב יעבץ, שנולד בשנת תר״ט בקולנה (פלך לומז'ה) ומת ביום י״ח שבט שנה זו בלונדון, היה מאלה היוצרים, שיצירתם גדלה לאין־ערוך מפרסומם. אמנם ידוע היה השם זאב יעבץ. ידע ידעו, כי היה דתי, כי היה רומנטיקן, כי היה מן המתגעגעים על הנושנות. יש אשר ידעו גם כי היה בעל סגנון מצין ואף גם כי היה משורר ומליץ על־פי דרכו. אבל מעטים מאד הם אלה אשר ידעו, כי היה זאב יעבץ בכלל חזיון מיחד בין בני־דורנו השבורים, המרצצים, בעלי מחצה, שליש ורביע, אכולי הספקות, החליפות, ההבטה לאחור וההליכה לפנים. זאב יעבץ היה כמעט האחד בין כל סופרי־ישראל האחרונים, שלא עמד מימיו על פרשת הדרכים, שלא היה כל קרע בנשמתו, שהיתה לו השקפת־עולם יהדותית מצקה, שלמה וברורה מכל צד וצד, ואת השקפת־עולמו זו הביע בספריו השירתיים, המחשבתיים והמדעיים הרבים, שכתב ופרסם כמעט במשך יובל שנים.

אמנם יש בין ה„חרדים" „שלמים" רבים כאלה למראית־עין (כשהם לעצמם, כשהם ביחידותם, אף אם אינם צבועים לפי תכונתם, אינם כלל אותם ה„שלמים" שהם בחיצוניותם), אבל אלה ה„שלמים" אינם יודעים כלל מיסורי מחשבה, חיים הם בעולם צר ומצמצם של גטו רוחני, מעולם לא נכנסו אל פרוזדור של חיי־אירופה, ומכל־שכן שלא נכנסו אל הטרקלין שלהם, לא נתן להם המפתח להבנת החיים המודרניים ולא נתן להם הכח לחוש את היפי שבאמנות ואת הנעם ואת הכאב שבשירה, אין הם יודעים את השיטות הפילוסופיות החדשות, ואם יודעים הם אותן, ידיעתם היא ילדותית־שטחית, אינם יודעים מה זאת השקפה־בעולם מדעית, ומכל־שכן שלא הציצו מעולם לתוך תהום הכפירה. שונה מהם בהחלט זאב יעבץ. הוא היה שלם לא רק למראית־עין, כי אם בסתרי־הסתרים של הנשמה שלו, למרות מה שקלט לתוכו את התרבות האירופית, ידע אחדות מן הלשונות האירופיות, ידע גם את הלשונות העתיקות, הגה בספרות עם ועם, ולא כקורא ומתעסק בעלמא, כי־אם כמבין, מאזין ומקשיב, חי ביצירות אחרים ומשתתף עמהם, חקר, דרש, צרף, ברר, בקר, למד לדעת את השיטות הפילוסופיות העתיקות והחדשות, ההעמיק וירד לתוך־תוכה של ההשקפה המדעית המקבלת עתה באירופה, ואזנו — אזן משורר אמתי ובעל חוש אסתטי דק מן הדק — שמעה את לחש כל רוחות הזמן. את הכל קלט וספג כיהודי שלם ויזקק בכור היהדות, כפי שהבינה והשיגה הוא וכפי שהבינוה והשיגוה שלמי־היהדות מן רבי יהודה הלוי עד ר' שמואל דוד לוצאטו.

המחשבתית. חן של פּריוּת מתוּת עליו ועל מיטב דבריו. הוא אינו מתחכם לעולם, אינו מתכּוּן להבהיק, להפליא, לכסות על משהו או לגלות חדשות ונצורות. בציוריו הקטנים, ברשימותיו, הערותיו, תרגומיו, אפילו במכתביו אל המערכות, — בכל גלויי־הנפש הפשוטים והתמימים האלה יש תמיד רק כוָנה אחת: להשמיע את המלה הנחוצה, הבלתי־אמצעית, לשתף את־עצמו אל החיים, להמעיט את מבוכת החיים.

הוא אינו בָז לשום דבר, אינו מבדיל בין רעיונות גדולים לקטנים, בין מעשים גדולים לקטנים. כחסידים המְבהקים הוא יודע לְקדש את החיים בדבֵקות הפנימית, בהתעלות הרגעים הבודדים, — בזה, שאינו מסיח את דעתו מן העקר, שאינו שוכח לעולם את העִקר.

אין בו, וַדאי שאין בו מבטחונו של הכשרון הספרותי, שכל הכאת רוחו מעלה ניצוצות מבריקים. אבל יש לו בטחון אחר, שנותן לו להעלות על הכתב דברי־לֵב כאלה, שאנו מדַכאים אותם בקרבנו תמיד לבלתי הֵרָאות תמימים ביותר. והוא, שסגנונו מחֻסר עֹז הבִּטוי ופאֵרוֹ, נותן לנו לפעמים דברים כאלה, שאנו מאמינים לגַלותם מתוך ספרים עתיקים, דברים שכחם מעֵבר לַקו הבִּטוי הבולט.

כאדם וכסופר הוא מאיר אצלנו בזִיוָה של אותה ה פ ש ט ו ת היקרה, המעידה תמיד על איסיות מוסרית, הרמונית, שלֵמה, — זו, שהעִירם החיצוני בא אצלה תמיד מתוך ישרות ובהירות פנימית. הוא איננו עשיר ברוח. כֵּן. אבל הוא אחד משומרי הרוח הנאמנים. והוא מצטרף בזכות שמירה זו אל אוצרות־הרוח הנצחיים.

אמנות רגילה ושירה רגילה אל־נא נבַקש אצלו. נבַקש משהו אחר — את ניב־האדם הקולח לפעמים כנדוי, כקריאה לעזרה, כתפלת עם. רק מי שהוא משֻחרר לגמרי מכל שעבוד של אמנות, כמוהו, משיג דרגה של אמנות לא־אמנותית זו. לפרוק מעלינו סֵבל האמנות — לזה דרוש לפעמים כֹּח לא פחות מאשר לשֵׂאת אותו. רק בנפול המחיצה האחרונה שבינינו ובין מהות הדברים, נתרומם ליצירה כזו. כך נוצרת ה ת פ ל ה. ואליה מתרומם לפעמים א. ז. רבינוביץ.

מה־טוב, שבפנה חביבה זו שבתל־אביב הוא עדַין מהלך לו שאננות בפניו המְפניט כלפי שֶמש־הבֹקר! מה־יקר כאן זכרו, זֵכר האדם החביב, אשר בעֲרוב יומו חייו יזרמו עוד חמים ומלֵאים בצֵל המולדת!

יעקֹב פיכמן.

ברֶנר. מיתתו של זה והמעשה שקדם לה האצילו זהַר אנושי עליון עליו, אבל השלמות הגרדונית, אחדות החיים והרעיון, המפעל והנפש — לא היתה. אל־נא ישכח זה איש.

ומפני־זה אני מחשיב כל־כך אצל א. ז. רבינוביץ את הנקֻדות של הסתירה והשלילה הראשונה ואת בטוי הזעם האחרון. בשיחת־חֻלין שלו בא ההומור לידי בטוי; בספרות — משל המבט הקשה, הזועם לפרקים. הצבור עדַין חוטא, ולר' יוסף הקדוש אין מקום, וליזה מוצאת לה מוֹצָא בסינתֵיזה אחרת של טולסטויות וסוציַליסמוס, מוֹצָא בחיים קשים, חיי צער וכאֵב. ליסוד השני, המאֻחר, של א. ז. רבינוביץ אין מקום בסינתֵיזה. לברכת „שהחיָנו" — אין עוגה אָמֵן. היהודי בעל ה„אָמֵן" אינו עוד כּה. ואך הרצון הטוב וחפוש השלמות של א. ז. רבינוביץ יָקרים לנו גם בהשארם מהוץ למציאות.

יעקב רבינוביץ.

א. ז. רבּינוֹביץ

(ליובל השבעים)

אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ — ומאֵליה קמה לנגד עינַי אותה הפִּנה בתל־אביב, שהוא שרוי בתיכה, ואִתה יחד — זכרונות ומראות חביבים. רואה אני בית נמוך מרעָף אָדם, אשר מלפניו משתטח מגרָש זָהָב גדול, גדול, כֻּלו שרוי בזֹהר חַמה, ומאחוריו צומחים אילנות ענָפים־מצַלים. בבֹּקר בבֹּקר, כשהייתי משכים למלאכתי, הייתי רואה אותו בעד חלון חדרי מהלך במשעול שאננות, ופניו, פני־הַשֵׂיבה ההדורים, מוֹרִידים באֹדם־קדים. שום איש לא השפיע עלַי שֶׂקט כזה, לא הִלֵּךְ עלַי בהירות כזו, כדמות הזקן, שהיה צועד במשעול הטלול עם שמש־הבֹּקר. הוא היה מסמל לי תמיד את הפֵּיזַז' התל־אביבי כפי שנקבע בלבי מן הימים הראשונים, בהיות עוד הארץ לפָני כֻּלה שְׁקוּיָה דממת־שָׁמַים. וגם עתה, שצללי ימים עולים לפעמים לעכור עלי את הוד המולדת, הוא אחד המעטים, שזכרונו מאיר מרחוק, מעורר געגועים ומאיץ לשוב, למהר ולשוב.

הוא מיֻחד בינינו בפרצופו האנושי השלם. אחד המעטים, שהסופר לא היה חוצץ בֵּינו ובין האדם מעולם. רק לו עלה להפקיע את־עצמו לגמרי מן השעבוד לדברים שבכתב: הסופר, כל פגם · האדם שידיו מְלַכלכות בדיו, נבלע בו מאליו, לא נתן מעולם את קולו להחריש את ניב־הנפש, שהוא תמיד חרישי. מְכתר באותה הענָוה הפשוטה, שאינה מְטעמה ואינה מכריזה על עצמה, היתה לו הספרות רק צֹרֶךְ הבעה אנושית — רק כעין הוספה לחֶסד האדם, שהיה שופע ממנו.

הוא אינו סופר בעל־מגַמות, שרעיונות ידועים דכאו בו את האמן, אלא סופר עממי לפי־טבעו, מורה ורואה, מחנך ומעורר, שכל אלה נובעים אצלו יחד רק מתוך צֹרך נפשי אחד — מתוך השתתפות בזועקת האדם, מתוך רצון להקל, לנחם, ומעט גם לשעשֵׁע. סופר טנדנציוזי הוא זה, שהרעיון הַמֻפשט מגביל בו את הרְאִיָה, צורר להֲרגת הראיה. לרבינוביץ אין רעיונות משֻעבדים. הוא אינו נלחם על רעיון כשהוא לעצמו. כל רעיון הוא אליל, כשהוא נכרד מן האדם הממשי. וא. ז. רבינוביץ לא היה עובד־אלילים מעולם.

אין זאת אומרת, שלא היה לו יחס קבוע לחיים, שלא היתה לו נטיה מכרעת ואהבה מכרעת. אנחנו זוכרים אותו כמעט מראשית ימי בואו. האדם העמֵל, השאיפה לחיי עמֵלים — נַגיד פשוט, הרעיון הסוציַליסטי, נִטע בלבו יחד עם הרומַנטיקה של המולדת. אבל אישיותו ההומנית ידעה לזַכֵּךְ את הכל. וכשם שהיה כל ימיו סופר בלי הטעמת ספרותיות, בלי אותה המחיצה המוקמה כמעט בהכרח בין הסופר וסביבתו, כך היה גם סוציַליסט בלי מפלגתיות, בלי אֵיבה, בלא אותה ההשתעבדות לַדוגמה, שגם בני־החורין ביותר אינם יכולים להפקיע את־עצמם ממנה. הוא נשמע תמיד רק לקול־לבבו, והקול הזה לא הטעהו מעולם.

מפולטַוה, עיר מולדתו או עיר מגוריו, מולדת קורולֶנקו ידידו ומוריו, מעיר הגנים הפורים וזמרת אוקרַינה, הביא אתו את הנוהות הנפשית, את הפשטות, את האינטימיות. הכל נתמזג בו מאליו, השלים בו מאליו. לא היתה בו מעולם מעצבנותו של סופר־הכרך, מהתלבטותו, מהתאבקותו

הרבה ליצירת סינתיזה במדה ידועה. א. ז. רבינוביץ שב עמוס יסוד שני. ספרו פעם על איזה רב, שברך „שהחינו" על מרקס; מעין מברך „שהחינו", ודוקא בשם ובמלכות, על הסוציליסמוס הנהו גם הזקן שלנו. במובן זה הוסיפה לו אותה תקופה איזה נפך.

אבל בינתים קרה דבר־מה. אם ביפו העיר החפשית — ובעקר בתל־אביב — יכול היה אדם להסוג אחור, הרי בימי הגולה, בצפת, ששמה נדחה א. ז. רבינוביץ עם הרבה מגולי יפו — מכרחה היתה לבוא רחיפה לצד שני. בצפת משל אז הרידב"ז, רב חריף, בעל מוח וכח ידוע. וא. ז. רבינוביץ, שנטה אז לצד זה — נמשך אליו. ושם נפגש שוב עם תחלתו, עם „חטאת־הצבור", ונברא הספור „מחרבנות החלוקה". נברא את לצוקרמן וללייזה של „בת העשיר", אבל את מעולם אחר, מן העבר, נפש יותר עמקה. ונברא הספור הכי־עמק של א. ז. רבינוביץ. אם אין פה השלמות של „בת העשיר", הנה יש פה דבר־מה אחר. ר' יוסף, התנו של הרב, הנהו אחד האישים הכי־יפים ועמקים של היצירה העברית. האנטיתיזה, תקופת־קוק, נפסקה — ובאה תקופה אחרת, הסינתיזה, זו של „שהחינו" על הסוציליסמוס. האמת המציאותית לא נכנעה, למרות כל הרצון ללמד זכות, באשר המבט הקשה והזועם סבר דברים כהויתם. באה שוב לידי גלוי האמת שבחיים, זו שנביאינו למרות כל אהבתם לעמם לא יכלו להכתיר עליה. והטרגדיה של הקדוש בטמאה שבימין היתה עוד יותר קשה מזו של נפש האשה האצילית והיפה, שנקבאה בקר שבשמאל. והסופר כאלו נרפא מאילוזיה. אמנם יש שמתעוררים אצלו קצת געגועים ל„שלחן גבוה" רבני 1) ולפרוריו, אבל לא אלה הטובים. דומה, כי הגעגועים האמתיים שלו הם לגרשוני ולויירה פיגנר. וקרוב, שזו האחרונה, ה„גויה", תמצא לה מקלט באנטולוספרה הארץ־ישראלית יותר מהיהודי גרשוני. סוף־סוף: בית־אסורים שנוטעים בו ירקות, פרחים ועצים ואנשים שמטפלים בהם — הם יותר קרובים לנו ויותר כמליים בשביל המתהוה פה בפנה העובדת והסובלת מאשר בית־הסהר חרק־פוליטי והריק של היהודי 2). ונדמה לי, כי פרקים מויֵרה פיגנר דוקא יכנסו אל ספרי־הקריאה של ילדי העובדים.

וכך שב א. ז. רבינוביץ והמשיך את דרכו הראשון, אלא שהשנים והאנטיתיזה עשו את שלהן. המבט הזדכך — ליצירה מקורית אין זה תמיד מועיל. אם יש סופרים שלגבם האביקטיביות היא טובה, הנה יש אחרים שאצלם הטמפרמנט יוצר, ודומה שא. ז. רבינוביץ בתור יוצר שיך לפנה זו. ההזדככות מועילה, מוסיפה, מעמיקה, אבל על יסוד המבט הקשה והזועם. מחוץ למציאות, כפי שנאמר, באגדה, ואפשר גם בהיסטוריה, יש מקום גם להזדככות גמורה, בלי זעם. בתרגום שולטת כבר סינתיזה אחרת, ויֵרה פיגנר. אבל בספור, במציאות, לא הטנדנציה, המכֻון יוצרים. נסיונותיו של א. ז. רבינוביץ להשלים, למזג, ליצור ספור סוציליסטי־פטריארכלי לא הצליחו, כמו שהסוציליסמוס הפטריארכלי איננו מצליח. אין המציאות שלנו מסגלת ליצירת סוציליסמוס פטריארכלי. אם ר' יוסף הקדוש הדתי אין לו מקום בסביבת העבר, צדק של עובדים על אחת כמה וכמה! אם רב מתיר עבודה בשמטה לאכר על־ידי זרים ואוסר את העבודה בפועל יהודי, ואת שאלת־הלחם הוא אומר לפתור ב„חלקה" — לא יועילו כל דבורים מתוקים. ומתוך־כך הסינתיזה של א. ז. רבינוביץ היא חלשה כל־כך וחורת. אין כאן כסא, אלא שני כסאות. א. ד. גרדון היה גם־כן דתי, אבל מחוץ לרבנים ולרבנות. הוא נכנס לעולם־העובדים לא רק בסימפטיה ספרותית או עסקנית, כי־אם כלו, בחייו, בעבודתו, ושרף את כל הגשרים, מחוץ. האחרים אינם יכולים לעשות זאת — ובא החפוש אחרי סינתיזות אמנותיות, דתיות, פוליטיות ועוד. להגב: ש נ י כ ס א ו ת. ומתוך־כך לא היה א. ז. ר. ל„אחדות העבודה" מה שהיה גרדון ל„הפועל הצעיר". מה שהיה גרדון, ולא רק ל„הפועל הצעיר", לא היה גם

---

1) א. ז. ר. הדפיס פעם „פרורים משלחן גבוה" באחד הקבצים שהוציא, רציונות פילוסופיים־אפוקריפיים של רב חרד.

2) במשך השבועות האחדים אחרי שנכתבו שורות אלה יצא הספר של ויֵרה פיגנֶר, וכמעט שלשה רבעים של ההוצאה (אלף אקסמפלרים) נמכרו בארץ. הצלחה בלתי־מצויה.

„חטאת־הצבור״ עשתה רשם גדול בשעתה. ד״ר מקלר („שמעוני־מקלר״ — אצלנו בארץ־ישראל), זה שנתן אז הרבה תקוות בתור מבקר, הקדיש לספור זה מאמר יפה ב„הצפירה״ — מאמר, שעורר אז את הלבבות לקראת המספר (דומה, לפני עשרים וחמש שנה ויותר). אם איני טועה, הדפיס אלכסנדר זיסקינד באחד מכרכי „האסיף״ מאמר על־דבר צדיקי חב״ד. אבל לא מאמר זה — שהיה אמנם בשעתו מאמר חשוב — גרם לפרסומו, כי־אם „חטאת־הצבור״. גם ספורו „באפס־תקוה״ (כמה רחוק גם שם זה ממתיקות!), שרבים הללוהו, לא זכה לפרסום כמו הראשון. וחבל, שבהוצאה החדשה המתיק זקננו את הסוף של „חטאת־הצבור״. הספור נפגם הרבה על־ידי־כך, לא רק מפני שנטל עקצו, כי־אם מפני שבסוף חדש זה היה הרבה מן ההתכחשות לתקופת חיים. אל נשכח, שספור זה לא היה מעשה־ילדות, כי־אם מעשה אדם מישב, שכבר עברו עליו יותר מארבעים שנות־חיים, וודאי לא סוגות בשושנים. על־ידי סוף חדש זה כאלו נמחק הספור החשוב מן הספר. ואם טשטוש זה בא מחמת נטיה זמנית ממסלולו, הרי סוף־סוף נכנס האדם שוב למסלולו, וראוי לתקן את הדבר. חטאות הצבור לא פסקו והן הולכות ונשנות. ולהנם תלמדו עליהן זכות. בפני הגוים — מילא. בינינו לבין עצמנו — קטרוג מעורר לתשובה, ואפולוגיה אינה מביאה לשום דבר.

והמבט הקשה והאכזרי קצת, אכזרי בתאורו, למרות הצער והרחמים שביחס, יש גם ב„בת העשיר״. האילוזיה נהרסת בלי רחמים. איני יודע, אם הפרוש שנתן אז הקורא הצעיר לספור — היה מתאים לכונתו של המחבר. זכורני, כי בספור זה השתמשו לאגיטציה: פשיטת־רגל של טולסטויות, ובכן — מרקסיסמוס. אלא שבשמוש זה היה דוקא צד טוב. קוראים שנתרחקו מן העברית נפו לשוב. רק חבל, שלא היה המשך לדבר. הסוציליסמוס לא היה ליסוד חי בספרותנו: ספרות סוציליסטית לא נבראה בעברית, כשם שאין עתה רמז לספרות קומוניסטית. וגם זה חסרון. כי ספרות חיה צריך שהזמן ישתקף בה בכל הופעותיו. ספרותנו העברית יצרה מהפכה, אבל בעקר נפשית. לבטוי חיצוני לא הגיעה מהפכנית זו — וחבל! רב הקוראים הצעירים אז עזבו את הספר העברי, אחרי התעוררות עברית גדולה, וזאת הלשון ולא שבו. רק בארץ־ישראל נבראת ספרות־עבודה, וגם פה — חבל, שלא כל השאיפות באות לידי בטוין. אפשר שבחיים אין זה מזיק; לספרות — כל טשטוש מזיק. זו צריכה להיות ראי לכל.

מה קרה אחר־כך לא. ז. רבינוביץ — קשה להגיד. העקר הוא, שנטה לצד אחר. אפשר הבריחה מן המחנה הפחידתו, ואפשר גרם הגיל, ואפשר בקשה הנפש להמלא ביסוד שנפגם בה. איך שהוא, באה תקופה של רומנטיות. נכתבו דברים חביבים, אבל בכל אותה החביבות חסר היה העקר. מעט מן הרגז בצבץ שוב במאמר על „נתן־החכם״, שם בא מעין שנוי־ערכים, אבל לצד אחר. א. ז. רבינוביץ לא ישב בטל. הוא עבד. נכתבו גם אגדות, קו ההולך ונמשך אצלו עד הימים האחרונים, זקננו היה לאזרח חשוב בכרסטומטיות. ואל־נא יקל הדבר בעיניכם. ספר־הקריאה אוהב את הטוב. אבל לא פה היה מרכזו של א. ז. רבינוביץ. ואי־אפשר שלא להצטער על שנפסק החוט הקודם. הספור הסוציאלי של א. ז. רבינוביץ ירד ולא עלה עוד.

כי בבוא א. ז. ר. לארץ־ישראל התגלה פתאם בדמות אחרת. אמנם השתתף פה ביצירת החדש: „יזכור״ ו„יפת״ — שני בטויי־רוח ארץ־ישראל הצעירה — נבראו בהשתתפותו האקטיבית, אלא שלפרקים גם החלשו הדברים על־ידו במקצת. ב„יזכור״ נכנסו פרקים פטריארכליים חלשים, בלי שיכות ל„יזכור״, וב„יפת״ באו השמטות מתוך סבות שאינן שיכות לאמנות. א. ז. רבינוביץ היה אז לחסידו של הרב קוק. וצריך להגיד: רליגיוזיותו של א. ז. רבינוביץ לא היתה זו הסוערת, היוצרת. לא בקשת־אלהים כואבת, לא מיסטיקה עמֻקה, כפי שאפשר היה לקוות מחסיד חב״די, וגם לא הפריות, זו שיכלה להתהוות ליכוד יוצר, כי־אם דתיות אורתודוכסית־פטריארכלית. ומובן, שעם כל החיובי שיש גם בדתיות תמימה ופשוטה — ליצירה לא גרמה. היא הביאה לידי עבודה, לידי כתיבת הרבה דברים של רגע, דברים קונפיליטיביים, היא גרמה למפעל החשוב של תרגום בכר, היא השפיעה גם על האגדות שלו, — יסוד יצירתי חשוב אצלו, אבל שני במעלה, — וגם עזרה

ליובלו של א. ז. רבינוביץ

אם לפני עשרים שנה, ליובל החמשים של אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, דברו עליו בעקר בתור סופר, הנה הפעם מדברים עליו פה בארץ־ישראל בתור אדם. ואין פלא. במרחבי־רוסיה הגדולים יכול אדם להיות מפרסם בעירו ובסביבת הקרובה; אולם מרחוק אין איש מכיר בשני אלא בדברים שנתנים לפרסום. לא כן בארץ־ישראל. מדן ועד באר־שבע עוברים באוטומוביל ביום אחד. הארץ כלה מאחדת וגם נפרדת על־ידי ענינים ומוסדות נראים ובולטים. פה מקור אותה המשפחתיות שבחיים ובעתונות, המזכירה מאד תמונת של „קנטון בשוין. פה יש לסופר גם ערך אנושי פרטי. ומתוך־כך אותה ההערכה המטשטשת לפרקים את הסופר ומבליטה את האיש.

והנעימה המשתפת כמעט לאלה שכתבו על א. ז. רבינוביץ בעתונות הארץ היתה: „מתוק הוא". את הנגודים שכחו, ועמדו בעקר על הסינתיזה: מאחד הוא את כל הקצוות. מתוק הוא האיש. ובארץ־ישראל, כלומר, בחוגים ידועים שלה, אוהבים מתיקות. „הסר־נא, מתלוננים!" „המשיח הנה בא", הרי אלה מנגינותיה — אמנם בנליות ומחסרות־טעם — הטפוסיות של הארץ. וכך המתיקות, בעקר המתקנות, היא הדבר הכי־חביב על חוגים אלה. והעקר לא המתיקות של עצמם, כי טוב שיהיו האחרים מתוקים. זה טוב, נוח — אפשר לישון.

ואף כי איני אוהב בזמן האחרון את התריפות שלנו ואיני חסיד שלה, ואדרבה, שמח אני לקראת יהודים לא־חריפים — אבל גם לא מתקנות, לא אותה המתיקות המגיעה לידי בחילה. ועל זקן סופרינו בארץ נכתבו פה דברים כל־כך ממתקים. יש קצת מזיוף בכל הענין.

כי א. ז. רבינוביץ איננו מתוק. יש בו הרבה הומור — נכון. אבל במבטו, כשהוא מתהלך ברחוב, יש דוקא דבר־מה קשה, הייתי אומר אפילו: זועם. ומתוך המבט הקשה הזה נכתבו שלשת ספוריו העקריים, הכי־חשובים; ולא רק הם: אותה ההתמרמרות מזמן לזמן על הטמטום חשבנו שלנו, אותה הקנאות לפרקים, לפנים, שם ברוסיה, אחר־כך, פה בארץ, קנאות סוציליסטית, דתית ושוב סוציליסטית, — סוציליסטית אחרת, ארצית. ומי איננו זוכר את מרירותו והתמרמרותו על הפורנוגרפיה: „אלהי ישראל שונא זמה הוא"? והתמרמרותו גרמה לפרקים קרובים גם אי־נעימות והתנגשיות. ולא־כלום: אדרבה, במקום שיש התמרמרות אפשר שיהיה גם הומור טוב, ולפרקים גם מתוק. וכל זה נוגע בעצם רק באדם — בעוד שלגבי הסופר הבטוי הספרותי הוא יותר חשוב מהסברת־הפנים שלו ברגע זה או אחר. ולבטוי בספרות באה התמרמרות של א. ז. רבינוביץ יותר מן ההומור. דברים בנוסח של שלום־עליכם אין זקננו יודע מה הם. וספוריו הכי־חשובים לא סינתיטיים הם, דוקא בסינתיזה איננו מצליח, חוץ מבאגדות שלו, ששם — מפני אגדיותן ואי־מציאותיותן — יש מקום לסינתיזה, כמו בספור ההיסטורי, אלא דוקא במקום שרואה הוא ומתאר את הקיצוני שבחיים. ויש שהוא גם קצת אכזר. ובשלשת הספורים: „חטאת־הצבור", „בת־העשיר" ו„מחרבנות החלוקה" 1) יש דוקא לא מעט מיסוד אחרון זה. ולא לחסרונם.

---

1) הספור האחרון נדפס תכף אחרי המלחמה בקבץ „הגליל" — קבץ שודאי אין מכירים אותו בחוץ־לארץ.

כזאת. עזבוהו פתאם חרוזי „ארץ — פרץ", „גבר — קבר" ודומיהם. מצב רוחו, הפתוס התפלתי שבנפשו לחשו באזניו אחרת. גרפוהו המלים השולטות. „הבל" לא רצה הפעם בשום חרוז אחר, חוץ מ„הבל"; ו„ארץ" אמרה: על צירי אסב!

כי כה תאמר המלה השולטת: אני החרוז.

כי מדרך הפתוס להתבטא בצורה של חזרה.

החרוז בטהרתו הוא בטוי הפתוס.

והחרוז שאינו בטהרתו? הן החרוז הטהור „רחוק מפנינים מכרו" אפילו אצל גדולי המשוררים, אצל גאוני־הניב הנשגבים ביותר! חרוזים לקוים ובלתי־מדיקים אנו מוצאים אצלם הרבה יותר משנתן לשער בדרך־אומדנא.

החרוז שאינו מדיק, החרוז הלקוי במתכון — מקורו בהכרח פנימי אחר כשם שיש רצון לחזור ולשוב ולחזור — כך יש רצון בנפש אמן לשנות מן הרגיל. יש צרך בקפיצה.

ועוד זאת: הרצון לצמצום, סיג לשלמות הצורה, מגביל תמיד עד לאפס את החזרה־החריזה התפלתית.

אכן החרוז כמו־שהוא, לפי ששו ועצמותו, הוא דוקא הפך הצמצום.

וסוף־סוף קשה להכחיש, כי יש גם מין יפי מיחד של צורה, יפי של אמנות, בהעדר הצמצום, בהשתפכות הפתוס, בשאון המון־ההתרגשות.

כשאני לעצמי מוצא אני קרת־רוח של אמנות והוד של מוסיקה באותם דברי־החזרה הנלעגים לכאורה, באותם דברי־חריזה שלא במתכון, המובאים בשם ר' עזרא בן־בנו של רב אבטולס, במנחות נ"ג: „יבוא אדיר ויפרע לאדירים מאדירים באדירים". „יבוא ידיד בן־ידיד ויבנה ידיד לידיד בחלקו של ידיד ויתכפרו בו ידידים". „יבוא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים". „יבוא זה ויקבל זאת מזה לעם זו".

העקר: אין לפחוד כל־כך מפני החזרה. הן כמעט כל אחד מאתנו אימה נטועה בנפשו, אימת־תמיד מפני חשש של חזרה, חס ושלום. זוכרים אנו אפילו בשעת שנה את כלליה של תורת־הסגנון ויראים אנו מנעורינו מפני „טבטולוגיה".

בצבא המון המלים אבדה לנו המלה האחת, אבד לנו החרוז הטהור.

כי החרוז הטהור הוא המלה, המלה האחת, החוזרת על עצמה. אשר להתרגשות.

החרוז בטהרתו אינו זה שנעשה חרוז באקראי ואגב גררא. דבר היותו חרוז מתנה בו בעצמו, כלומר: נבדל הוא מקהל יתר המלים של השיר. הוא המלה בהא־הידיעה.

החרוז בטהרתו, חרוז־האמת, הוא הכוכב התועה בין ענני הנפש, דבר נולד מעצמו, דומיה נושאה קול, אחי התפלה.

אהרן צייטלין.

וְגוֹאֲלָם נִקְרָא ראשׁ וְראשׁוֹן.
הִנֵּה קֵצָה יָבוֹא: וְראשׁ וראשׁוֹן.

— — — — — — — — —

לְבַקְבֵּק לְרִידֵי חֲבָלֵק — וְראשׁוֹן,
לְעוֹרֵר צוּרִים הַחֲצוּבִים בְּראשׁ וְראשׁוֹן,
לְבַצּוֹת חִדּוּשׁ תְּשׁוּרַת ראשׁ וְראשׁוֹן,
לְהוֹבִיל בּוֹ שַׁי לְראשׁ וְראשׁוֹן.

— — — — — — — — —

וַיַּצְמִיחַ צֶמַח נָקוּב שִׁבְעָה
וְאִתּוֹ יִהְיוּ רוֹעִים שִׁבְעָה,
וַיְחַדְּשׁוּ לָאוֹם דְּבָרִים שִׁבְעָה —
וְיִתְוַסֵּף מֵהֶם שָׁבֻעִים שִׁבְעָה.

— — — — — — — — —

וְאָז יְצַוֶּה הִדּוּשׁ עֲבוֹדַת חֹדֶשׁ,
מַה־לְּהַעֲלוֹת בְּראשׁ כָּל חֹדֶשׁ
וַעֲבוֹדַת רִאשׁוֹן כָּל חֹדֶשׁ
הִיא תַּקְדִּים תְּחִלָּה לְכָל חֹדֶשׁ.

— — — — — — — — —

וְהִתְפַּלֵּל בּוֹ דָּוִד:
לִבְרֹאת אֶרֶץ חֲדָשָׁה,
לְהִנָּתֵן דֵּעָה חֲדָשָׁה,
לִכְרוֹת בְּרִית חֲדָשָׁה,
לְהִבָּרְאוֹת בְּרִיָּה חֲדָשָׁה,
לְהִתְחַדֵּשׁ רוּחַ חֲדָשָׁה,
לְהוֹבִיל בּוֹ שַׁי, מִנְחָה חֲדָשָׁה.

הנה התפלה והחרוז בהִוָּלדם!

החרוז הוא המלה הַשַּׁלֶּטֶת בנפש. בין המלים, ששלטו בו בשעת יצירה, מַרבה הַפַּיטן ביותר לחזור על המלים „ראש", „ראשון" (בחרוז „ראש וראשון" הוא משתמש י"ז פעמים). כמו־כן התהלכו בקרב נפשו תמונות לשוניות שונות של הַמֻּשׂג־הרגש: חִדוש. ועל אלה הוא חורז, את אלה הוא חורז.

אמרתי: המלה השלטת. ולא לשם מליצה בעלמא. ידועים הדברים מן הפסיכולוגיה. חוקרים את פי הרוצח, בַּמשמיעים באזניו המון מלים. פתאֹם והנה מלה אחת מביאה את הרוצח לידֵי הרפּלצות, היתה זאת מִלַּת־הַבְּחִינָה. פגעה המלה במלה שַׁלֶּטֶת בנפש. מלים שולטות כאלה אתה מוצא ביוצר וביצירה.

לפי טעמנו עתה — אין שד"ל נכנס, כידוע, בגדר משורר־אמן. אבל אין ספק, כי היה בעל נפש שירית מֻבהקה. חוש המשורר בכֹח והמאמין בפֹעל שָׂם בפי עטו את השיר, המובא לקמן. שד"ל חבר את שירו זה בשנת תקצ"ז, ביום מלאת לו שבע ושלשים שנה. הנפש חשבה אז מחשבה עתיקה־חדשה, מחשבת של יאוש ואמונה־„הֶבל חיי בארץ" — שָׂחה הנפש. „הבל, ו„ארץ" — אלה היו המלים השולטות, שהתרקמו בקרבה. והנה יצא השיר הזה, שעִם כל פחיתות ערכו האמנותי — הרבה אנו למֵדים ממנו:

הֶבֶל יָמַי, רוּחַ חַיַּי בָּאָרֶץ;
עַד־אָן יִתְעֶה לִבִּי אַחַר הַהֶבֶל?
אַרְגָּה כָּבוֹד וָשֵׁם לִקְצוֹת הָאָרֶץ,
אֶת־כֻּלָּם יִשָּׂא רוּחַ, יִקַּח הָבֶל.

נַעַר הָיִיתִי, גַּם גְּנַקְלֶה בָאָרֶץ,
מָאַסְתִּי תַעֲלוּלִים, סָנֵאתִי הֶבֶל;
רִחַקְתִּי מַעֲדַנּוֹת, תַּעֲנוּגוֹת אֶרֶץ,
לַכֶּסֶף, לַזָּהָב אָמַרְתִּי הָבֶל.

עָשִׂיתִי לִי שֵׁם וּתְהִלָּה בָאָרֶץ,
גָּדַלְתִּי; אָז כִּמְעַט בִּינוֹתִי הַהֶבֶל
נָפַלְתִּי, נָאֶחְמוֹד מַחֲמַדֵּי אֶרֶץ

הוֹרֵנִי־נָא, אַתְּ יוֹם לֵדָתִי, כִּי הֶבֶל
יָמַי. כִּי חָדֵל אָנִי, גֵּר בָּאָרֶץ,
כִּי הֶבֶל כָּל אָדָם, כִּי הַכֹּל הָבֶל.

שד"ל היה יכול, כמובן, לחרוז באין־מחריד „ארץ" עם „פרץ", „קרץ" או גם „שרץ", ולחרוז את „הבל" עם „זֶבל", „תֵּבל" או גם „איזֶבל". כידוע, לא בחל שד"ל בחרוזים מעין אלה. אבל הפעם לא עשה

הכרח יש ברוחו של היוצר, שאונסו מזמן לזמן לדבר בחרוזים דוקא. אין החרוז מולדת־חוץ, אלא פרי־הפנים.

החרוז בטהרתו הוא קול הבדידות, המשיבה דברים אל חיק עצמה ואת שִׁמְמָתָהּ תְּזרע מלים.

סוד החרוז הוא סוד הנפש, היושבת במדבר־תעלומות וטוענת לעצמה בלשון נסתר: „מה־תשתוחחי, נפשי? מה־תשתוחחי, נפשי, ומה־תהמי עלי?...״

כל תפלה היא בקשה, שתשובתה בה בעצמה. אף החרוז כך. אין עליו תשובה. הוא הוא — תשובתו.

כחרוז כתפלה — שניהם הֵדי־מַעֲנֶה, בקשה־תשובה, שמיעת־עַצמו של איזה קול, צַיָד, שהנשמה צדה את־עצמה.

IV

אף הַהַקְבָּלָה התנ״כית, אשר חוקרים קְהֵיי האֹזן כשַרְל לֶטורנו והדומים לו רואים בה סִמן למליצִיות־מזרח ולחסר־שירה — אף היא בעִקרה אינה אלא הופעה שבחזָרה שירית־תפִלתית, מין חריזה של המחשבה. ההזרה נובעת כאן מִמְּקוֹרות הצור של הנשמה ההפושה רזי־אמונה. כֵּפל הרעיון, חריזתו, הוא לה צרך מיֻחד וצורה מיֻחדת של הבעה.

הנה לנו שורת פַּרַלֶּלִיסמים כמו אלה (תהלים, נ״א):

הֵן בְּעָווֹן חוֹלָלְתִּי — וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי אִמִּי.
הֵן אֱמֶת חָפַצְתָּ בַטֻּחוֹת—וּבְסָתֻם חָכְמָה תוֹדִיעֵנִי.
תְּחַטְּאֵנִי בְאֵזוֹב וְאֶטְהָר—תְּכַבְּסֵנִי וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין.
תַּשְׁמִיעֵנִי שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה—תָּגֵלְנָה עֲצָמוֹת דִּכִּיתָ.
הַסְתֵּר פָּנֶיךָ מֵחֲטָאָי — וְכָל־עֲוֹנֹתַי מְחֵה.
לֵב טָהוֹר בְּרָא־לִי, אֱלֹהִים—וְרוּחַ נָכוֹן חַדֵּשׁ בְּקִרְבִּי.
אַל־תַּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ—וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אַל־תִּקַּח מִמֶּנִּי.

ומִתּוֹך ספר איוב, ספר השירה הכי־אדירה שבידינו:

בטרם אלך ולא אשוב אל ארץ חֹשֶׁך וצלמות, ארץ עיפתה כמו אֹפל, צלמות ולא סדרים, ותופע כמו אפל (י׳);

הֲכִימֵי אנוש ימיך, אם שנותיך כימי גבר, כי תבקש לעווני ולחטאתי תדרש (שם); אם חטאת — מה־תפעל בו, ורבו פשעיך — מה־תעשה לו? אם צדקת — מה־תתן לו, או מה־מידך יקח? (ל״ה).

חריזה פנימית זו של הרעיון, שאנו נתקלים בה על כל שַעל בשירת התנ״ך, שוב אינה חזָרה פשוטה. „הן בעוון חוללתי — ובחטא יחמַתני אמי״. כאן המלים שונות. הופעה זו דומה לחריזה המאֻחרת, שבוֹנָה יסודותיה על חרוזים מַקבִּילים ולא על חזָרת החרוז עצמו, כפי שמצאנו במקוֹמות אחרים: „אתה אחד ושמך אחד״, או: „זַמְּרוּ לאלהינו, זַמֵּרוּ, זַמְּרוּ למלכֵּנוּ, זַמֵּרוּ״.

אבל דוקא חזרת החרוז על עצמו טפוסית היא לו. כי אין החרוז כשלעצמו רוצה דוקא בהזדַווגות עִם הדומה לו. אף חרוז־התרבות בדמותו המלֵאה והמדְיקת תובע מעִם החרוז השני המשלימו, שיהי מְתאים לו עד כדי דמיון (על שתי ההבָרות הסופיות להיות דומות זו לזו; הוגו הרחיק ללכת עוד יותר והיה חורז לפעמים חרוזים כמו אלה: Racine, שֵׁם המשורר, עִם racine, שֹרֶש; Corneille, שֵׁם המשורר, עם corneille, קרן, שופר. — אגב אורחא כדאי להזכיר כאן את השקפתו של אבן־עזרא: „לא תחרוז בשור וחמור יַחְדָּו, כי תשים את החמור בהר המור, ואת השור בארץ המישור״).

זה הכלל: כל מה שהחרוז מְדַיק יותר — יותר הוא שואף אל גבול החזרה, יותר הוא קרוב לעצמו.

V

יש פִּיוט מסתורי נעלה, יוצר לפרשת החדש, שלא הושם אליו לב עד־היום, — שירה על המשיח ועל תחית המתים, הפותחת במלים: „הוא נקרא ראש וראשון״. השיר מביע בעזוז נמרץ את הרגש של הראשוניות, רגש החִדוש וההתחדשות, ודבריו מוּסַבּים על המשיח מחַדש היצירה בקשר עם „הראשון לחדשי השנה״, חדש ניסן. בשירה זו אני מוצא, בין חרוזים הנהוגים בפיוטים, גם חרוזי־חֲזָרָה אלה:

מראש עתידן של צורות־אמנות. הלא אין חֵקר לתִפלומות הצורה ולרִבּוי אפשרֻיותיה. כל צורה יכולה להשתכלל.

זה קִצור תולדות החרוז, עשירותו ועָניו.

איך שהוא — ועינינו הרואות, כי עדַין החרוז קַיָם ועומד. שום טענות שבהגיון לא יָכלו עד־עתה להעבירו מן האמנות. רבים הם המודֶרנאים, אף קיצוניים וקיצוני־קיצוניים במשמע, שמַקימים אותו בידם, בצורה זו או אחרת.

אלא אם־כן — מה הוא הדבר אשר גרם לו לחרוז להיות קַים ומִשתלשל ומִתפתח את יתר צורות השירה, מבלי שיעלה על דעתו להִבטל מאליו? אם אמת נכון הדבר, כי „מיֻתר" הוא — מדוע אפוֹא לא יִפָסק קִיומו פעם אחת?...

ואם אמנם איננו מיֻתר — חוזרה שאלה למקומה: מ ה ס ו ד ה ח ר ו ז?

III

הָתִינַח, הַ מִ ש ק ל. המשקל הוא הרִתמוס, והרתמוס הוא גִלוי של חיים ושל תנועה. כל תנועה רִתמית היא בטִבעה, רתמית באפן זה או אחר, מִספָרית. מחֻלָקי האטום הזעירים שבזעירים, שחדרת אל קרבם קרן־אור והביאתם לידֵי תנועת מסביב למרכזם, עד הדם, הסובב ומחַיה את גופו של אדם — בַכֹּל חָל הרתמוס, בכל עצם ובכל נמצא. אתה זורק אבן למים — והגלים באים לידֵי מוסִיקָה נִראית, שאין עמה קול, אלא צורה היא בלבד; לידֵי רתמוס, שיש בו משום הנדסי.

שולט הרִתמוס בגלגלי כוכבים ובאהבת גבר את אשה. רודה הוא בחיי אדם מעֶרש לַקבר. באדם הריהו בִטוי של חיי הפְנים וגם מין בטוי פיסיולוגי של מצב־עצבים מסֻים. מה פֶלא אפוֹא, שהאדם נשמע לחֹק זה בשעת יצירה? והן חֹק זה של הרִתמוס הוא הוא עצם נשמת כל יצירה והרוח המפעמת בקרבה.

אבל החרוז? טיבו של זה מה הוא? הן מַחבֵא לכל גִלוי וגָלוי, והכרח־סֵתר לכל מַראה, ותוך לכל חוץ. ומה היא נשמת החרוז? מה סודו ומה תוכו? פַּד לפנינו — ואיה אפוא המבוע? ראי — והיכן הם הפנים? —

ס ו ד ה ח ר ו ז ה ו א ס ו ד ה ת פִ ל ה.

בראשית ברא האדם את האמונה ואת האמָנות. שתיהן כאחת ברא אותן. דו־פרצופין.

התפִלה והחרוז — ממחבֵא אחד יֵקרוּ, ממקום אחד בנפש אדם יְהַלֵכוּ.

כי מה כל התפִלה? חֲ זָ רָ ה! חזרה מתוך נסש, שַלְהֶבֶת שלהבות־כסף ופחד — חֲזָרה על מלה אחת י ס ו ד י ת, שהיא נקֻדת־כֹבד של תרוּת, בִטוי־עֹז לנפש ולכל עֲנוּתָה, לכל תקוָתָה.

„אלי, אלי, למה עזבתני?"

הֵקיץ אדם באישון לילה, חלומות־זוָעה משנָת החרידוהו, רוחו הכואבת גרמה תגומה מפעפעיו, יעברו ימיו לנגד עיניו, ימים חדלי אלהים ותקוה, והנה בקצֵה מטהו יֵשֵב בדד ויֵהוֹם, חרָדה לו ותפִלה. כתינוק זה החוזר: אמא, אמא, כך שפתיו נעות: אלי, אלי. התפלה על עצמה חוזרת, על פתחי עצמה מחֻזֶרת, אוחזת בניב היסוד שלה ולא תַרפנו.

אלי, אלי, אלי! למה עזבתָני, למה, למה? —

תפלת האדם הקדמון בן־המעָרה, תפלת תינוק נעזב לפחד צללי־לילה ולחַיות רעות, וַדאי שהיתה חזָרה אחת גדולה וממֻשכה, חזָרה־יבָבָה.

בקרב העתים, כשנמצאו לו לאדם ניבים ונולדה לו שפה ונתוַספו בנפשו סמלים, סִמלי־לשון — נצטַמצמה, כמובן, כמוּת החזָרות. אבל שְיוריה של אותה חזרה־יבבה קדמונית אתה מוצא בתפלות אדם עד־היום. המאמין, איש־הפָתוס, דרכו להַכפיל ולשַלש את המלה, אשר לה אחיזה יתֵרה בנפשו בעת ההתרגשות, לחזור ולשוב ולחזור עד הֵעָרות את הרגש כֻלו, עד שפוך את הגיג־הלב עד־תֹם.

אף החרוז. כך. א י ן ח ר ו ז א ל ָא ח ז ָר ה.

החרוז כשלעצמו רק הֵד הוא, העונה לנפשו.

החרוז בטהרתו, בצורת"בראשית שלו, הוא בחינת אדם אבי־היקום. בא המשורר הראשון ובָנה לחרוז „עזר כנגדו" מִצַלעו — חרוז מַקביל. ומאז ואילך נולדו לו לחרוז ולָדות, דורות קמו לו. נשתלשלו צורות־החריזה הרַבּות.

אבל היסוד נשאר אותו שֶהָיָה. מין

ט

נעברה־נא ונראה את דרך השתלשלותו של החרוז האירופי הנוכחי.

חצרניו המגהצים של לואי הי״ד יצרו להם רתמוס חצרני בשיריהם, פרי הנמוס הקפדני ודרכי־הנעם הקרים ומלטשים. אדם קורא שני טורי־שיר של טרגדיה קלסית מאותם הימים, ומיד קמה לנגד עיניו תמונת־חיים קטנה של התקופה. הטור הראשון הפותח — טרזן חצרני מנמס ומלמד — מפיח מחמאה נאה באזני הטור השני הסוגר, בר־נש מנמס מאד ומסלסל ויודע־ספר, המשיב לו חלקו אגב קדה. אבל — דור דור וקצב חייו, דור דור ותנועיותו. בתקופה שלאחר הריבולוציה הגדולה, כשהאזן הרגלה לקולות אחרים, בחלה הנפש בקצב זה של נמוס מיפה ונעם־השקט וחסר־חיים וקרת־לב נסתרה, שלא חדלה ולא סרה אף בשעת גדל ה„טרגדיה״. תרבות־המחמאות של האנשים השוקטים פנתה מקום לתרבות אנשים מתפרצים וחרדים, החיים שנו ארחותם, ומהלך השירים נעשה אחר משהיה. התקופה קראה דרור למשקל הכבול והמהדק של אנשי־החצר הסובבים, שלחה מעליו מתג ורסן, צזורה בלע״ז, ובוססה ערוגות־תלמיו העשויות למישרים. חקי הפיוט של הקלסיקאים היו עתה לזרא ולמרת־רוח. על אלפרד דה־מיוסה מספרים, כי יצא לו פעם אחת חרוז „קלסי״ מתחת עטו, כלומר: חרוז, שהיה דומה בשתי הברותיו הסופיות לחרוז הקודם; מיד נזדרז ומחק באפו את החרוז ה„טוב״ ההוא והחליפו בחרוז אחר גרוע ממנו, שהיה דומה לחרוז הקודם לו רק בהברה סופית אחת. היה זה מעשה להכעיס. כל־כך גברה בנפש האמן בת־החורין שנאתה לחקי היפי של הקלסיקאים.

אבל האיש, שהסיר באמת את חגור־הזהב הורסלי המהדק מעל השיר הצרפתי, היה ויקטור הוגו. התרה זו, שהתיר את כבלי השיר, הביאתהו לידי יחס אחר אל החרוז, יחס, שהיה שונה מזה של מיוסה. כי דוקא החרוז ה„טוב״, ולא הטוב, אלא המצין, הוא שהיה לשאיפת כל־שאיפות לו ולפרנסאים הבאים אחריו. הואיל וחדל הוגו לדיק במשקל, החל לנהוג חמרה יתרה בחרוז, שנעשה לו למעצור־צורה ולסמן־צורה ראשון במדרגה. מעתה קשטוהו, את החרוז, בכל יקר, הלבישוהו מחלצות וחרדו עליו פחרה על בן־זקונים. כאין היה החרוז הרוה של הקלסיקאים לעמת חרוז זה המפנק שבמפנקים. פארוהו כאשר פארו בני מצרים לפנים את אפיס הקדוש שלהם בתהלוכות חגיהם. שם חדש קראו לו, שם חדש אף־נעים: החרוז ה ע ש י ר.

היה זה גלגול כביר בחיי החרוז. בנין שלם של המצאות טכניות הקימו מסביבו הפרנסאים: חקים ודקדוקים — ד ק ד ו ק ־ ע ש י ר ו ת.

אבל החרוז באותו גלגול, אותו ילד־שעשועים מדשן ומענג, שקשרו הפרנסאים ש״י כתרי־קשוט לראשו האהוב והמציאו כמה המצאות למען „העשירו״ — גלגולים חדשים נכונו לו ברבות הימים. מצד אחד שמוהו להדיוט, למיתר במשפחת הצורות, ומאידך גיסא התחילו מורידים אותו מנכסיו במתכון. אלה ששמוהו להדיוט לא־יצלת פרקו מעליהם עלו (וגם על המשקל) והתחילו מתקרבים יותר ויותר אל הפרוזה ואל ההרמוניה שבחסר כל הרמוניה, היא הרמונית סקריבין הרוסי, אשר יצר לו מוסיקה חדשה משלו על יסוד סלם מנגינה של דיסונגסים. הגרועים שבשוללי חרוז ומשקל הללו הפכו את שיריהם לפרוזה פשוטה, ואלו הטובים ובעלי־הכשרון שבהם — מובן מאליו, כי אלה הם המעטים — העלו בשיריהם מין סגנון חדש ומצלח ויפה באמת, פרי הרכבה של סגנון הפיוט עם סגנון הפרוזה.

אבל החרוז בכל־אלה לא בטל מן העולם. הוא נשאר. גלגולו האחרון הוא — החרוז ה ע נ י. אמנם אין איש קורא לו בשם זה, אבל כדאי וראוי הוא להקרא כך ולא אחרת. חרוז זה, שהיה לפנים רב־נכסים ועשיר מפלג בחסדם של תיאופיל גוטיה ותבריו הפרנסאים אשר בצרפת, הנה ברוסיה הסוביטית, למשל, נעשה לעני שבעניים, לפרולטריון מבהק, וכחו בעניותו דוקא, בהעדר דיוקו ובחסר דמויו. יאה עניותא — לחרוזא. החרוז בגלגולו זה שוב אינו מלא אסוננצה. יקשה לכחד, כי חריזה שכזו, הטעונה זהירות יתרה מצד האמן, יש בה מגרעות, אבל המגרעות אינן יסודיות. הלקוים אינם לקויי־פנים. אם מרבה לפעמים בחרוזה זו הפרוץ על העומד — הנה מצד שני קשת להגיד

התפלה והחרוז

I

מה בין רתמוס לחרוז? —

הופעת הרתמוס „מובנה" היא כשלעצמה. כאן נתן להביא סמוכים מן המדע, לאמר: מן הפיסיולוגיה, כדרך אלה שדורשים — ובצדק — סמוכים בין הרתמוס השירי וחק הרתמוס בכלל, החל בעצמים.

אכן החרוז נראה מפרך מעקרו. לשם־מה זה בא? כיון שאפשר לו לרתמוס בלעדיו — מה הכרח אמנותי יש בו? החריזה בכלל — מה סיבה ומאין תמצא?

ועוד: היש נמוק לקיומו של החרוז עד־הנה והיש צרך וטעם בהמשך קיומו?

גיואו הצרפתי, פילוסוף ואיש־השירה, חושב את החרוז לפרי הרתמוס. החרוז בן הרתמוס הוא וגם עבדו העומד לשרתו. הוא בא להאדיר, להבהיר ולהגדיר את השפעת הרתמוס, למלא כל סדק ולהרחיק את העמימות. החרוז אינו תבלין. הוא מלח. הוא נותן טעם. הוא הסופר והמונה, שזה תפקידו להבדיל בין טור אחד לשני עלידי שהוא מדגיש הברות סופיות דומות. הוא המסמן. הוא הכרוז־המודיע. הוא גם הגבול. הוא מקל על האזן את מלאכת ההבחנה, מתוך שהוא מחזק את הפעלה הנגינתית של השיר. יתר על כך: הוא הרתמוס עצמו, הרתמוס המחדד, החריף, המפלש וגלוי לאזן.

כך הוא הדבר לדעת גיואו. אבל אין ספק, כי כל המערבב רתמוס וחרוז כמוהו סופת טעות גמורה וחמורה. אזן בוחנת תבחן גם בלעדי החרוז, ואם טחה זו משמוע — לא החרוז ירצפנה. חריפותו של הרתמוס גם־היא אינה תלויה בחרוז, אלא ברתמוס עצמו. ועוד זאת: שיטתו של גיואו — אולי יש בה כדי לבאר את הצרך בחרוז, שיש לו לשומע השיר וקולטו. אולם היש צרך בחרוז ובחריזה, צרך נפשי־פנימי, גם לשר? — לא זו בלבד, שאין שיטת גיואו משיבה על השאלה הזאת, אלא שמעקרה אינה תוהה על כך.

תאמר: אמנם לנפש השר אין צרך בחרוז. די לו במוסיקה עצמה, ברתמוס, והחרוז רק תוספת־חוץ הוא, קשוט להתפאר, אלא שאין לותר עליו, משום אותם הטעמים, טעמי הצורה, שמונה גיואו. הואיל ודברים מחרזים יערבו לאזן שומעת יותר מבלתי־מחרזים, ואין טוב כחרוז לחזוק הרשם הנגינתי — לכן ראוי לשר להשתמש באמצעי זה של צורה, שמגביר את כח השיר ואת השפעתו על האזן.

השקפה ממין זה „הגיונית" היא למדי, אבל דוקא משום־כך — לא תסכון. צורה אמנותית אינה דבר שבחיצוניות גרידא. על חיצוניות זו להיות מחיבת המציאות הפנימית, שאם לא־כן — אף חיצוניות איננה. גוף זה לנשמה הוא צריך, ואם לאו — גם גוף איננו.

כל צורה, שאינה מכרחת מתוכה, אינה בגדר צורה.

צורה היא צבת, בצבת עשויה. אבל לא צבת עשויה בידים.

ולפיכך — זאת היא השאלה: היש איזה הכרח פנימי למשורר להיות חורז חרוזים?

ההפשטה החזירו את בני־האדם אל ההגשמה, סדורות רבים נהו אחריה, ונתנו לנו אבא, אמא ורוחא קדישא וגם דרועא דימינא ושמאלא. ולפי שידעו חכמת החנוך זכו להשפעה גדולה ומתמידה עד־היום על המותות ועל הלבבות — והם, לא סופרי־האמת ולא האפיקורסים, חזקו וחדשו תמיד את החיים ושמרו על חכליל־הבתולים של ההנאה והערגה. אולם ככל אשר נחלשת השפעתם של בעלי־הסוד, כן מתגלגלת הפורפורית ויורדת ועמה צונחים גם החיים למדרון.

ומחמת־זה אין תמה, אם איש שעמד על סוד זה ושואף לאבני־שיש, המעשירות את החיים, ולא למים, מים, נעשה זהיר בלשון וגם בפעלות, ודוקא מפני הכח המוסרי הפנימי, בצרוף הרגשות חמלה, הריהו נותן את דבריו לשעורים, ומסגל הוא להביע את ה„נסתר" ואת ה„נגלה" שלו בשתי צורות שונות וגם סותרות זו את זו, ויש גם שהוא חבר לשתי כתות נגדיות דוגמת אותו האנרכיסם הרוסי נ. (יומנו המצין בכל המובנים מובא בספרו של ין בלוך), שעבד בבת־אחת באמת לשתי אידיאות, האנרכיסמוס והריאקציה, ונשמתו יצאה בביתי האסורים אשר בורשה בשנת תרע"ד לאלף הששי.

מה שמתמיה אותנו ביותר בסוקרטס, זה שהרבין את האמת שלו ברחובות אתונה ושתה לשמה סם־המות, הוא אפן־הוכחה שלו. כשהוא מביא את דעת מתנגדו, הריהו מאריך כל־כך בהרצאתה ובשכלול המבנה שלה, הן הפנימי והן הסגנוני, ולפעמים דעת בר־פלוגתיה גם תופסת הרבה יותר, לפחות בכמות, מזו שלו, עד שבעל־כרחנו מתעוררת בקרבנו ההשערה, שמא גם אבי־אבות־מטיפי־האמת היה בפנימיותו מבעלי „האמת הכפולה", זה שה„הערות" וה„פנים" שלו סותרים זה את זה. הוא כל־כך מסביר יפה את הדעה השניה של הזולת וגם שופך עליה כל עתרת שפעת גוני־החן שלו בלשון ובצבעים, עד שאי־אפשר שלא תהיה לדעה שניה זו גם אחיזה עמקה בנשמתו. אלא שהוא עמד עליה וינצחה, וכדי לנצח את־עצמו עד הסוף שתה מתוך הכוס. לא לחנם הוא מתאבק תמיד עם הסופיסטים, לפי שבתור בעל „דעה כפולה" חרד מפניהם ביותר בשל הקרבה החיצונית לפחות והשתדל לדכא את־עצמו. הוא אבי הפתגם „דע את־עצמך" — כלומר, הכר את שני חצאי־הכדור שלך! — שהיה שוגש תמיד בכר־הסתירות והטה את עין־התבונה כלפי פנימיותו של האדם והעמידו ראשון על הטרגיות שבו. ולכן היה חביב עליו ביותר הדילוג, שהעמידו פנים אל פנים עם מתנגדו, בעל הדעה השניה, כלומר, עם הפלג השני של עצמו, שהרי אין אדם נלחם עם אויב רחוק בשטח גדול, אלא עם זה היושב אצלו על הכפר ותוחם עמו בנקדת־מה, על־פי־רב מצר צר בלבד.

ולכן מספרים על סוקרטס, שהיה רגיל לעמוד ימים רצופים בשתיקה החלטית על מקום אחד ומתעמק בתוך עצמו. האם לא היה באותם ימי־השתיקה תועה ומתלבט בין שני חצאי־הכדור?

ובכל־זאת האנושיות מעמידה תמיד פנים, כאלו היא חותרת רק אל האמת האחת, ונוח לו ליחיד להתפס לשקר ורק לא לשתי אמתות בבת־אחת... מה טעם? — האם לא מדה זו עצמה היא מתכונת „האמת הכפולה" ומשפחת האדם מכריזה עליה, כדי להסתיר בקרבה את הסוד של „הדמות הכפולה"?

א. שטינמן.

אצל חבורת ילדים, המשתעשעת על־פני חורשה, ולזרוק לשם את המֵמרה: „הבל הבלים!״? מי התיר את ההטפה ובכח־מה הולך הנבון ופוקח עינים של עורים, המתענגים בכל־זאת על עורונם? ומי שרוצח אשר קטן, המטעים לבעליו כל טעמי המתיקות, כלום אינו רוצח נפש? — יש לתמוה על אותה השטחיות, שבה נתפרש לאנושיות ה„לא־תרצח״ בפשטו הפיסי בלבד, ואילו כל שאר משמעיו המבלעים בין אותיותיו נעלמו לחלוטין מן הדעות, כמו שאין כפרה לקלות־דעת זו, שבה הנביאים והמהפכנים, אלה הילדים העשוים לבלי־חת, הטיפו להמונים את אמתותיהם המסכנות, שלעולם לא הביאו גאלה ושכרן המצמצם יצא תמיד בהפסדן הגדול ובמפח־נפש רועץ. ומה קבלו בשכרם אלה שהיו מבכים את התמוזים וכל מיני אלילים נתצים בידי צרי־המבט, אם לא אלילים אחרים, שמכיון שנכפו על בני־האדם כגיגית הרי נטלו מהם את כל טעם החיים ודורות רבים היו נאנחים עד־היום תחת עֻלם הקשה. ועד היום בני־אדם, בסתר וגם בגלוי, חוזרים מזמן לזמן בהתמדה מפליאה ובעקשנות של ילדים מביָשים, שנתפסו לסרחון ועומדים בכל־זאת במרדם, לתענוגיהם הראשונים, שהם מתוקים מכל־שכן שגנובים הם?! — והאם השירה והאמנות בכללה מסיטרה ידועה, דוקא יצירות אלה מהן הנוקבות ביותר, הזורקות על החיים לא מֵי־בשֶׂם, כי־אם דוקא את הדלוחים־הדלוחים, שאף כי הן עצמן נעשות במדה ידועה למשקה חריף ומהַנה, הרי בכל־זאת הן גוטלות את תבלין־החיים ועוקרות את העינים המתדבקות של הנער מתנומתן הרומנטית המתוקה, כלום הללו אינן עָון פלילי? כל אותם התאורים של ארחות שני המינים וצרופי־הזדַוגותם לפרטי־פרטיהם, האם אינם מסירים ביד חזקה את הצעיף מעל פני הסוד הגדול והמתוק כטעם גן־עדן, כדי לחשף את ה„אפס״ הנורא החבוי בקרקעיתה של ההויה תחת כל הלבושים? — האמנות! האמנות! זה האילן יפה־התאַר ורם־הקומה, שבין עפאיו מסתופפות כל צפרי־הרקב־והתחלאה — הבה נקצץ בעפאים אלה ונפריח משם את הצפרים! — ספרי־המוסר, שאסרו את הקריאה ברומנים ודבורים של נבול־פה, ודאי ראוים הם מצד זה להזכר לטוב, וגם לפי שהזהירו על הפריצות ועל השגוש הפומבי בדברים שבצנעה, שמשו כח שומר על החיים ועל היֹפי הטמיר; אולם מצד שני הרי הם שזרקו זוהמה בטעם ההויה על־ידי שהשתדלו תמיד להטיל את זבוב־המוסר לתוך תבשיל־החיים וכשוחטים גמורים לתאבון וכאַנָסים היו מתעללים ביצר־הרע ומציקים לו וגורמים לו בתאותנות חסידית כל מיני כאב והשפילו את כבוד האדם על־ידי שהמשילו תמיד את נזר הבריאה לתולעת ולרפש והיו משלחים בו כל מיני עֳנָשִׁים קשים בדמות שקצים, רמשים ומלאכי־חבלה.

והרי בעלי המוסר הטיפו תמיד גם לאמת האחת, החלפית, השוחטת את החיים, וצִוו ביחוד לעשות את הלשון קולמוסו של הלב.

לשעבר, בהיות האנושיות בדם־עלומיה ותַמָה עם עצמה, לא אהבה לחלוטין לשמוע את האמת וידעה להתנקם באומריה. ועד־היום אנו עומדים לפני חידת־עולמים: מי היה הרָשע ומי הַצדיק? זה ששתה סם־מָוֶת או עלה על המוקד לשם קדוש האידיאה שלו, או זה שהשקה את הסם והעלה על המוקד? — מי היה זַך־לב ואנושי יותר: אם שפינוזה שבטה כמדקרות חרב, או דֶקרט הַזָהיר בִלשונו? — המשכילים והאפיקורסים שהפרו חק והתעללו במנהגים המקֻבלים לשם האמת שבלב, או הנבונים בכל הזמנים שחבבו את קדשי האֻמה והיו זהירים בכבודו של המקֻבל? המתקנים הקיצוניים שקצצו בלי־רַחם ולבסוף נעשו הם עצמם או תלמידיהם יסוד ושרש של כַּת־משמרים חדשה וקנאות קשה מן הראשונה, וכדוגמת לוטר, שהיה תחִלה עלול להִלָחם עם כל השדים לשם החפש ולבסוף נעשה הוא עצמו שד־ההבלות, או אותם האמנים הפקחים, האומנים הפדגוגים, היודעים לתקן בזהירות ובהדרגה את בדקי החברה והיודעים למזג את האמת החמורה שלהם בפושרין, המכשירים אותה לשתיה, לפי דרגת המוחות? — המקֻבלים ובעלי תורות־המסתורין, אלה שבקִרבם היו, כפי שיש לשער, מבעלי „האמת הכפולה״, עמדו ודאי על סוד זה, ומפני־כך יצאו תמיד מעֻלפים בלבושים ובגימטריאות, הכוללים בתוכם רזין דרזין ודברי־מינות קשים הרבה יותר מדבריהם של אפיקורסים גלוים שבגלוים — ותחת מסוה

יוסף תלוי במשקלת בין הבגידה השחורה מנקדת־השקפה אחת ובין אקט מוסרי עליון חדור אמת של שמירת החיים מצד שני, וכלה בשתי המהדורות של ספרו, שנכתב ביונית ובעברית, ושבודאי לא רק שנוי לשון בלבד מבדיל ביניהן, כי־אם גם שנוי תכן ונוסח, ושאלמלא אבד הטופס העברי ודאי היינו רואים בבהירות חדה יותר את השניות הטרגית של הטפוס בעל האמת הכפולה.

מה שמציין ביותר את בעלי „האמת הכפולה" היא דוקא השאיפה לאמת האחת, היחידה, הכל־אנושית, זו שאינה יכולה בשום פנים להקלט בקרבנו, אנחנו, הכלים הפגומים, והיא משתפכת בתוכנו רק שברירים שברירים. יותר שהאישיות היא בהירה והרמונית, ומחמת־זה מקיפה יותר, הריהי גם גרוטאית יותר. זו היא הטרגיקה של ההרמוניה, שעושה את נושאיה לאי־פורים בעלילה ולמתונים ביותר במחשבה, ששתיהן נבנות רק מן העורון. אבות דברי־הימים ובעלי ההשפעה בכל המקצועות היו תמיד בני צד אחד, אישיות בלתי־הרמוניות: או שהלב אולם והמוח חדו של מחט, או להפך. ויש מהם גם בונים או מהרסים מדינות וממלכות בכח השרירים ומשנים מפת תבל על־ידי הריצות הקפיצה בלבד. בעקר הדבר — אין לך גבור פועל בדברי הימים, שאינו מבחינת־מה, או מן הצד המוסרי או האסתטי או משניהם יחד, טפוס אי־נורמלי ודפקטיבי. הדפקטיביות היא אולי יסוד החריצות והפעלתנות. והלקוי או הגיעון הגמור של מדת־החמלה והסימפטיה, שהן נשמת כל חי, רק הם מכשירים את הגבור לחרות את־עצמו ואת פעל כפיו על־פני הדורות באש ובברזל וללוש עדרי אדם כעסה בשם אידיאה, שכל שהיא צרופה ומרוממת יותר, כן גדולה הטמאה שבשוליה ובעקב הטובה הודאית או המפקפקת שהיא מביאה עמה היא פותחת תמיד לעולם את אוצר הזועות והפרעניות. לכשתרצו, הרי בסך־הכל של כל תנועה מהפכנית, שיסודה תמיד באידיאה אצילית, פרי מוחות או לבבות טהורי־הכונה, אבל מפלגים בעז הדמיון או בהתלהבות חושנית (מחמד!), הם תמיד שברון וגרעון, כחישות־הלכד ולאות, המגיעה לידי אכזבה גמורה ושועת קולות הקוראים בתחנונים אל הישן, כדי לחדש את החיים על־ידי החזרתם לישנם; ומכיון שכך — מצין אותה הצוה למתקנים מהפכנים, הקוראים באמת ובתם לקעקוע היסודות, אם לא שהיא משרשה באיזו אנומליה שבנפש ובמין עורון, הנוטל מהם את הצפיה אפילו לעתיד הכי־קרוב? — בעל „האמת הכפולה" הוא הצופה. הוא הטפוס הנורמלי והישר משני הצדדים, שאינו חזון נפרץ, לפי שהנורמלי בטבע, כמו השלם, מצוים הרבה פחות מן האי־נורמלי והמפתח רק לצד אחד, כמו שיהלום מהקצע בידי הטבע ועשוי במתכנת עד לידי מדה של שלמות־החלקים הוא יקר־המציאות מאד. נמצא, שהאדם הנורמלי הוא הטפוס הטרגי ביותר, לפי ששני חצאי־כדור־המוח שלו, המקיפים לפנים ולאחור או משני הצדדים מסביב, נושאים בחבם אותם האיתנים המתאבקים, שהמשוררים הטרגיקאים חוץ משקספיר היו מחפשים אותם תמיד דוקא בכחות שמחוץ לאדם או ביסודות־העורון ולא בכחות־הפקחון שבקרבו. גם מן המשוררים נתעלם הטפוס בעל „האמת הכפולה", הכואב את כאב הבהירות, דוקא מפני בהירותו החיצונית, זו הזורעת סביבו אור ההבנה וחדות הפשטות, וכל פשטות עלולה להגלות בשטחיות, כמו שכבישת־הכח מחמת תקף־ההבנה או הסליחה, וגם מחמת אסטניסיות, זו השכיחה ביותר אצל האסתטיים, נראית אצל רבים כעצלות־המעשה או כחלשה יפת־רוח של אנשים הנטולים מבין הכחות המוסריים הפועלים, וכן הבושה הנפשית בפעלה, זו שמטבעה היא פומבית, נזקפת על חשבון יהירות־הלב. אולם צרופם של כל היסודות האמורים בנשמה הוא שבונה את הטרגיקה הכי־קשה: זו הטרגיות של הנורמליות.

איזו זכות מוסרית יש בכלל לבני־אדם, שעלו על בני דורם דרגה אחת בהבנה והעזו על כמה מעלות של עורון נפשי, להביע לפני אחרים את האמת שלהם, זו המסכנת כספין והנהפכת לסם־מות בשביל אלה שלא נתבגרו עדין אליה? מי שכבר המית בקרבו מחמת זקנה או תבונה את תאות־החיים, כלום יש לו רשות לעבור

על־ידי־כך בצביעות ושערו, שהאמונה לא היתה לו כי־אם כסות־עינים, להאפיל בה על כפירתו, וה„פנים" הדתי שבספריו לא שמש אצלו כי־אם אמתלה בשביל ה„הערות" המלאות כפירה. אולם באמת נכר, שהן ה„פנים" והן ה„הערות" היו אצל בעל יסודות נפשיים קבועים וכמעט שקולים ובהיותו נקלע בין שניהם ראה גם חוב מוכרי לעצמו להביע את שתי השקפותיו הסותרות זו את זו, כל אחת מהן כפי נביעתה הנפשית. בכל־אכן אין לבעל שום מגע עם אותם הדיאיסטים האנגלים, שהטיפו פשוט לדו־פרצופיות הגיונית, שמא כלפי פנים וברי כלפי חוץ, ובשעה שלעצמם לקחו את חרות־המחשבה בתור זכות רכושית ומעמדית, הטיפו את שלטון הדתות החיובית בשביל ההמון הגדול של נעדרי־השכלה, כדי להדריכו גם להבא בחשך. ומכל־שכן שאנו צריכים לדיק עכשו, ברצוננו לעשות בפתגם זה שמוש יותר רחב ומקיף הרבה נדנודים נפשיים ועיוניים, להתרחק בכל החמר מן הצד הקניני והמתקיף כלפי חוץ, המחזיק תועלת וצד של טובת־הנאה, ולהתקרב אל העיוניות הטהורה ואל המשא ומתן של האישיות עם נפשה, כשהיא מבקשת פתרונים לעצמה ובשאלה רק בעצת קול מוטרה הפנימי, הריהי נועצת את צפרניהם של שני מיני־האמת בבשר עצמה.

יוסף פלויוס היה בלי־ספק אדם בעל תכונה כפולה זו, והמאורעות הגדולים והדרמטיים, שהוא נקלע ביניהם באכזריות הגורל, עוד השחיזו ביותר את הכתירה הנפשית שבתוכו. בנגוד לבעל־דבביה יוחנן מגוש־חלב, איש האמת האחת והלוהטת, זו שגם בהיותה שוכנת בגוף חלש זה להכה סביבה בכח־איתנים והכשירה וגם החישה את המאורעות הגורמים לדרמה הנצחית של עם אובד בתהו ועולה בענן אש־מקדשו השמימה, בנגוד לו היה יוסף בעל הבנה מקיפה מכל הצדדים ושתי אמתות שקולות, השוכנות בחיקו, היו תמיד מתנצחות בגללו וכל אחת מהן היתה אומרת: עלי יניח יוסף את ראשו!

דומה, שאדם זה יצא מתחת יוצרו בשתי נוסחאות: נפשו וחייו נתנו מראש מידי ההשגחה בשתי מהדורות. בהיותו מחנן ברוח שירה נשגבה ובמעוף דמיון כביר, עלה על בני דורו ועל דורות רבים אחריו בהבנת התפארת ובאהבת החיים השוקקים, העוטים הוד וערוכים במשטר. מכאן עז התפעלותו וגם התרפסותו בפני הדר גאון הרומאים כובשי תבל ובוניה, שהצטינו חוץ מכח הגוף גם בתכונות נפשיות נפלאות, שעל־פי אמונתו הם העם אשר בחר בו אלהים להיות רודה בעמים ובממלכות. אולם האם לא הגיע יוסף בן־מתתיהו גם לידי פתוס נבואתי וגאוני בשבעת קסמיו ובעז מדברותיו אשר הוא שורך על יהודה הקטנה, שאת אנקת פצועית ומעניה לא תאר איש אחריו בעז מחריד־לב כמוהו? יהודה ורומא — שתי אהבות אלה קבועות בלבו של יוסף, החובק את שתיהן, ועינו החודרת תרה בהבנה עמקה בתולדותיהן וביעודיהן הנפלאים של שתיהן. אולם חוץ מן הקשרים הנפשיים וזקות־ההערצה תופס עוד יוסף בעמקות מיחדה לו בלבד את ההכרח האביקטיבי והברזלי של שבר יהודה וירושלים ואת הערכת הכחות של היונה והנשר; בנגוד ליוחנן החלש־הגבור, רואה יוסף דוקא את הגבורה בהשלמה עם המצב ובכח הויתור — ויותר משהוא חס על חלול הגאון הלאמי הוא חומל על בני־הלאם המדקרים ועל החיים הגופניים של האמה, הכלים במלחמה ללא־הכלית של המעטים והחלשים עם המרבים והגבורים. הוא התרומם אל אביקטיביות זו, שבהיותה נתונה בהפוס הצר של המאורעות המתגעשים ובסבך הכחות העזים בפראותם והמדהימים בעורונם, יוחנן ושמעון, עזי־המרד ונעדרי־הבינה, המחכנים חיי הלאם ומצעידים עיר אלהינו למדהפות, הריהי ממילא גובלת כחוט־השערה עם הבגידה. על־פי מהתלת הגורל נקרא משורר וחוזה זה גם אל המפעל של ההגנה, וגם כאן התכונה דו־הפרצופית מלפפת את כל פעלותיו, הערוכות לפי הנימים הכפולות שבלבו, החל בקצב הזהיר והמעשי הבנוי על צפיה מראש לתוצאות, שביחד עם חרוף־נפש וחריצות מעשה ההגנה על המולדת שוזרים המוח הגאוני והלב הרחב והמקיף, האוהב וחומל, גם חוטי־חבור עם המנצחים העתידים, כדי להעמיד רוח והצלה לשה ישראל גם באפני שלום ופשרה, עד לאותו המאורע הדרמטי, שכמעט אין משלו בדברי ימי עולם, במערה, שגם כאן מפעלו של

האמת הכפולה

אם איני טועה — לא טפלו החוקרים עד־היום כל הצרך, ואולי לא כל־עקר, בחזיון „האמת הכפולה" בצורה של התפלגות האישיות המוסרית, הן העיונית והן הפעלתנית, בתור יסוד מתמיד ונורמלי, נורמלי ביותר, בנפש האדם. הטעמתי תכף את התכונה הנורמלית של החזיון, כדי שלא לערבב לכאן שום גרר פתולוגי או צבע אנומלי. אדרבה, תופעה זו מצינת בעקרה מסד נפשי בריא והבנה ססגונית של מוחין מענפים, הנזונים משני יסודות שונים, ואפילו נגדיים, יניקה שרשית, המכשירתם גם לשני אפני־פעלה סמוכים זה לזה בשטח ובזמן ומתנגדים זה לזה בתכונתם ובתוצאותיהם. מובן, שבעלי־אפי הללו אינם עומדים בשום קשור נפשי עם הסופיסטים האידיאולוגיים, אלה שתפיסתם העיונית קודמת לרציתם הנפשית, ולפי שבעקרה אינה מחברת עם התכנים החיוניים של העצמים, כי־אם עם אצילותם ההגיונית, הריהם מסגלים תמיד להזדוג לכל דבר והפוכו; ומכל־שכן שאין להללו שום צד־מגע עם האפיים המורפיים, רב מניגו של הצבור, אלה הלוחות החלקים, הנפעלים ואינם פועלים, שנעשים תמיד כלים לקליטת כל מיני השפעות חיצוניות, וממילא אמתם לא כפולת היא, כי־אם מרבבת וההגים והלאוים שלהם תמיד רפוים בידיהם. ואולם בעלי „האמת הכפולה" הם אפיים עצמיים, שמאירים מתוכם והם גם שתפים מוסריים להויות העולם ולכחות הפועלים בחיים, אלא שהם תקיפים בשתי דעותיהם ובשתי רציותיהם וגם ההן וגם הלאו מאששים אצלם, לפי שמקיפים את הענין משני צדדיו ותופסים את היתרונות והלקויים שבשניהם, ופעמים, בתקופה של עבור, הקודמת לתולדה סערנית של מאורעות, העוקרת את האדם על־כרחו מאהל המחשבות ומטילתו לשוקי העשיה, בעל מצר של כחות מתאבקים זה עם זה בעד שלטון, יש אשר בעלי־אפי הללו, הנקלעים בין שני הכחות, וברציתם הם תופסים את שניהם בשוה, משתדלים לסיע במדה שוה בידי שניהם או לשלול משניהם את השפעתם, כדי שלא להכריע לשום צד ולשקול באפן זה את משקלם ואת גרעיניותם החיונית של שני בעלי־הפלוגתא, מבלי התפס על־ידי זה למדה של צביעות או רמאות מפרשת. להלן אשתדל להרחיב את הגדרתו של מֻשג „האמת הכפולה" באפן שיהיה כולל לתוכו גם גוני־גונים של תופעות נפשיות מהיסוד הנזכר, החל בזקות פוליגמיות לאידיאות נגדיות עד ההתר הגמור של הטפת אמת לשעורים, לפי צרכי השעה והסביבה ולפי דרגת־הקליטה של המוחות, אפילו אם אין לאמת זו כי־אם פלג אסמכתא נפשית של האישיות, המטיפה אותה, ואפילו אם יש כנגדה קטרוג גמור בנפש.

אולם מתחלה רצוני לציין פה את אבי הפתגם של „האמת הכפולה", הוא פ י ר ב י ל, אחד מראשי הספקנים בצרפת, וביחד עם־זה גם מאמין ודתי, שחי במאה השבע־עשרה, ואשר אף כי הוא לא הניח במֻשג זה את המשמע הרחב והמענף ביותר, כבר תפס מכל־מקום בלא־יודעים את הזהרורים הראשונים של רחשים נפשיים אלה והשתמש, אמת, בהנחה זו יותר בתור אפן דיאלקטי, כדי להוכיח על־יז"ח את הסתירה שבין הדת החיובית ובין המשכלים הראשונים ולהכריע באפן זה דוקא לצד ההשראה האלהית ולא לצד השכל, ורבים חשדוהו

רשימות

המצבה הערבית וכו׳ כנסו בקֹבץ הראשון של החברה העברית לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה. כל הכלים, החפצים, המצבות והמנורות שנגלו בטבריה היו יסוד לבית־הנכאת העברי שפתחה החברה בירושלים.

מחלקת העתיקות של ממשלת ארץ־ישראל הגתה רעיון נשגב בשנה האחרונה. היא החליטה לסדר חפירות בכל השטח המשתרע לדרום מחומת מקום המקדש. הר זה, הנמצא היום מחוץ לחומת ירושלים הנוכחית, היה מיֻשב עוד מימים קדומים מאד. עליו השתרעה עיר־היבוסים ובה היתה מצודת ציון. ורק דוד הצליח ללכוד את המצודה הזאת ועשה אותה לבירה וקרא לה עיר־דוד ופה היו ארמנות מלכי בית־דוד וגם קבריהם היו באחד המקומות חצובים בסלע. גם העֹפל והמִלוֹא היו בשטח הזה. במהלך הזמן התפשטה העיר צפונה, החומה נעתקה והמקום נעזב, חרבותיו נתכסו וכל יסודות הבנינים ושרידיהם נקברו בתוך גלי המפֹלת. בשטח החשוב הזה החליטה המחלקה לחפור. למטרה זאת הזמינה את כל החברות העוסקות בחקירת הארץ ולכל חברה הֻקצב חלקה בעיר־דוד, גם החברה העברית נטלה את חלקה. עוד טרם נדע מה הן תוצאות העבודה הכבירה הזאת: איזה כלים, חפצים ושרידים יעלו מֵחיק גלי המפֹלת ואם יִמָּצא הפתרון לשאלות הסתומות בחקירת ירושלים הקדומה. הכל טמון בערפלי העתיד הקרוב.

עשוים טרה־קוֹטָה. על מכסה כל ארון מעצבים מחֹמר פני אדם. עוד לא בדקו היטב את כל המציאות וגם לא פרסמו עוד דין וחשבון מחפירות בית־שאן[1].

הצרפתים הפרנציסקנים חפרו בגת־שמנא אשר על הר־הזיתים וגלו מסד של בית־כניסה קדום, אולי מהמאה הרביעית. הפרנציסקנים סדרו בהנהלת הכֹּמר אוֹרפָלִי חפירות בתל־חום, שבו, לפי החלטת החוקרים־הנוצרים, טמון כפר־נחום הידוע בחיי ישו הנוצרי. אורפלי הקדיש הרבה מחייו והקר את כל החרבות ואחרי בדיקה מעלה הוציא את ספרו „כפר־נחום וחרבותיו" עם ציורים רבים, תרשימים ומפות[2].

אחרי המלחמה בח' כסלו תר"פ נוסדה בירושלים החברה העברית לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה. גם היא הציבה לה מטרה, בין השאר, לסַדר חפירות. בשנת תרפ"א סללו חלוצים את הכביש מטבריה לצמח. בדרום טבריה סמוך לחמיה מצאו הסוללים עמודים, שברי כלים וגם לוח־שיש ועליו חקוקה תבנית מנורה בעלת שבעה קנים, והסוללים החליטו, שהמקום עתיק ובודאי של יהודים הוא. הם פנו אל החברה העברית ואז בִּקר בן־יהודה, שהיה סגן־הנשיא, בלוית הד"ר נחום סלושץ את המקום, ואחרי בדיקה מעלה החליטו, שהמקום עתיק וצריך לחפרו. סלושץ שער, שהמקום הזה נחרב בימי הרעש הגדול שהיה בימי הנשיאים (במאה השביעית) והרבה בנינים נתכסו אז במפלת. טבריה היתה, כידוע, מרכז רוחני ליהודים במשך הרבה דורות. בה נחתמו המשנה, תלמוד ירושלמי, המסורה, הנקוד וכו' וכו', ובודאי תגלינה לנו החפירות הרבה מהתקופות האלה. בהתאמצות רבה השיגת החברה את האמצעים הדרושים לסדור החפירות ובחדשי כסלו—טבת ואיר—סיון תרפ"א נמשכה החפירה בהנהלת הד"ר סלושץ. גֻּלו עמודי־שיש עם פִּתּוּחים שונים ועל טבלה אחת חקוקה מנורה בעלת שבעה קנים, שהיתה טמונה בחדר צדדי של חרבת בית־הכנסת. מִכּוּש החופרים חשף מרצפת־שיש רחבה ומוזַאיקה מרהיבה בעלת שלשה צבעים, מצֻירת בצורות שונות. מצאו קבוצת־עמודים עם כותרות חטובות עלי צמחים ופתוחי־ציצים. החופר סובר, שגלו את בית־הכנסת הידוע בתלמוד „כנישתא דחמתא" (חמת — טבריה), שבו לִמד ר' מאיר תורה לתלמידיו. נגלו ארונות־מתים ועליהם ציורים של עִגולים וחצי־עגולים דומים לציורים שמצאו על לוחות־השיש ושאר הכלים שנעשו על־ידי היהודים בדורות ההם. על אחד הארונות כתוב ביונית: פה מקום קבורת איסידורוס חבר המועצה, שחי כך וכך שנים (חסרה אות ולכן אי־אפשר לדעת את המספר הנכון). השם איסידור נזכר גם בתלמוד ירושלמי בצורה אחרת — סידור. ואולי הוא אחד מחברי הסנהדרין או בית־הועד של טבריה. יש השערה, שגלו פה את הקברים של הסנהדריה בטבריה. בארון אחד מצאו שלד של אדם ובצדו שרידי זכוכית ובקבוק. אפשר שהכוס נִתנה למת, שיטול את ידיו לעתיד־לבוא. נמצאה גם כתֹבת של אשה נוצרית כתובה בערבית עתיקה משנת 978 לספירת הנוצרים. כל תוצאות החפירות, מהלך עבודתן, מהות

[1] יש רק הערות בקצר עם החפירות בחוברת Q. S. לחֹדש יולי שנת 1923.

[2] P. Gandence Orfali. Capharnaum et ses ruines, Paris 1922

התגליות נתפרסמו בעתון Revue Biblique של חדשי אוקט. – יולי שנת 1919 (עמודים 532–563) [1].

אחרי המלחמה התחילה החברה האנגלית לחקירת ארץ־ישראל (פלסתין אקספלורשן פונד) לחפור בארץ. בשנת 1920 חפרה באשקלון בעזרת המחלקה לעתיקות של הממשלה. אשקלון היתה עיר מפארה עוד בימים קדומים, בימי הפלשתים היתה אחת הבירות וגם בימי היונים והרומאים תפסה מקום חשוב בתולדות החופים של הארץ. גם התירים והגיאוגרפים הערביים מימי־הבינים יזכירוה לשבח, ורק במאה הי"ב נהרסה ונהפכה לתל־חרבות עד היום הזה. מעדרי החופרים גלו הרבה מהפאר של אשקלון, גלו יסודות היכל גדול שהתנוסס לתפארה, גם הרבה כני עמודים וכותרותיהם היו קבורים תוך המפלת. היכל זה הוא, כנראה, הסנט של אשקלון בימי היונים. גם קבוצה של עמודי גרניט שרדו והם אולי שרידים מהיכל יפיטר. חפרו גם מסביב לבאר־אברהם (ביר אברהים), שהיתה חשובה בחיי אשקלון ותירים מזכירים אותה לשבח. סמוך לה גלו שדרות עמודים, מדרגות, תעלות וגם פסלים משיש שפניהם נתוצים. ביחוד מרהיב הפסל הגדול של אלה מחזיקה בידה ענף־תמר ובשניה זר־פרחים שנתק. מימי הביצנטיים מצאו שרידים וגם יסודות בית־כניסה של הצלבנים נגלו בחיק המפלת. באיזה פנות של שדה־החפירות ירדו אל השכבות התחתונות של אשקלון ובדקו את שרידיהם של תושבי אשקלון מלפני בוא הפלשתים. כל תוצאות החפירות נתפרסמו ברבעון של החברה Quarterly Statement לחדש ינואר שנת 1921 ושל יולי שנת 1922.

המכללה האמריקנית בפילדלפיה קבלה רשיון לחפור בחרבות בית־שאן הסמוכות לעמק־יזרעאל. עיר זו היתה חשובה בימי־קדם, כי בה עברה דרך־הים (ויא מאריס), שקשרה את סוריה וארץ מצרים. גם בתקופות היונים והרומאים היה רב ערכה וקראו לה סקתופוליס (=עיר הסקתים, כי פה היה המחנה של הסקתים שהתנפלו על ארץ־ישראל בהנהלת מודיס). החפירות התחילו בשנת 1921 בהנהלתו של הד"ר ק. פישר. בעקר חפרו בתל הידוע בפי הערבים תל אל־חוסן (תל החסן, הפאר), בדקו בו את השכבות השונות וגם את התחתונות ביותר, שהן של 1800 שנה בערך לפני הספירה הרגילה. החופרים גלו שרידי חומה שנעלמה, כי שמשה מקור לאבנים לביסן החדשה. גלו שרידי בתים, חפצים וכלים שונים המפיצים אור רב על תולדות העיר הזאת. בעקר מענינות שתי המצבות של בזלת שנגלו. המצבות הן מצריות, האחת מתקופת סטי הראשון, והשניה מימי רעמסס השני. הן מזכירות שמות ערים בארץ־ישראל וגם השבטים שישבו בה. הכתבת שעל המצבות עוד טרם נחקרה כראוי על־ידי החוקרים. במקום אחר גלו יסודות בית־כניסה מימי הביצנטיים, שבו היתה מוזאיקה של שיש וזכוכית. מתחת לשכבת הביצנטיים בדקו את השכבה של הרומאים עם שרידיה השונים. בדקו את בית־הקברות העתיק ומצאו קברים מימי הרומאים עם הרבה כלי־זכוכית בעלי צורות שונות. מענינת היא קבוצה של ארונות־מתים (סרקופגי)

1) ראה גם ברמון חוברת ה, תרפ"ג: בית־הכנסת בנערן מאת א. ל. סוקניק.

בקשר עם שמירת העתיקות, מִנתה משגיחים בכל המקומות העתיקים, כגון: אשקלון, עתלית, קיסריה, עכו וכו׳, וגם תִּקְנָה וחִזקה את הבדק של הרבה חרבות חשובות, כגון: המגדל העתיק ברמלה, הידוע בשם ארבעים־הגבורים (ארבעין אל־מג׳זה), והכנסיה של הצלבנים בעתלית. חֶבר החוקרים הסירו את כל המכשולים והמעצורים שהיו בדרך סדור החפירות בימי התֻּרכים, ורשיונות וזכֻיות נִתנו לחברות שונות לחפור במקומות חשובים במרחבי הארץ.

מחלקת העתיקות של ממשלת ארץ־ישראל החליטה, שכל העתיקות שיש בארץ־ישראל, וגם אלה שעתידות להִגלות, שַיָּכות אך ורק לבני־הארץ ואין רשות לכל חברה להוציאן לחו״ל. ולפי החלטה זאת פתחה בל״א לאוקטובר שנת 1921 בנוכחות ה. מ. הרברט סמואל את בית־הנכאת של הממשלה בירושלים – בית־כִּנוס לכל עתיקות א״י. ערך רב יש למוסד זה בחקירת הארץ. לפני המלחמה שלחו החברות את הכלים, החפצים והעתיקות שגִלו בחפירות לארצות אירופה ואפשר לראות את עתיקות ארץ־ישראל בכל המוזיאונים. ביחוד יש אוצרות בלובר אשר בפריז, במוזיאון הבריטי שבלונדון והרבה בברלין וכו׳. הממשלה התֻּרכית לא הרשתה באפן חֻקי להוצ״א מארצה את העתיקות והיא לקחה הרבה לרשותה ושלחה למוזיאון־המלכות ג׳ִנְלִי־קיוסק אשר בקֻשטה, גם בירושלים נוסד בהשתדלות ראש מועצת ההשכלה בבנין הידוע בשם אל־מעמוניה הסמוך לשער הורדוס (שער־הפרחים) מוזיאון לעתיקות ארץ־ישראל. אולם למוזיאון זה נִתנו רק הכלים והחפצים קלי־הערך מחפירות גזר, יריחו, בית־שמש וכו׳. החוקר בליס היה המשגיח והמגדיר את כל העתיקות לסוגיהן. החֹמר של המוזיאון הזה היה יסוד לבית־הנכאת הנוכחי בירושלים. נוספו בו ארונות עם כלי־זכוכית מתקופות עתיקות שנמצאו בבית־שאן, יש שם אסף גדול של תכשיטים, שנִתן על־ידי הגברת ניוטון מחיפה. גם אוצר־המטבעות העשיר של ש. רפאלי הָעמד לראוה. גם אי־אלה פסלי־שיש מאשקלון ועזה נמצאים באוצר־העתיקות של ממשלת ארץ־ישראל.

בשעת המלחמה, בחצי ספטמבר שנת 1918, כאשר השליכו התֻּרכים פצצות על חפירות־ההגנה של האנגלים במורדות הרי־יהודה היורדים אל ערבות יריחו סמוך למקום עין־דוק, חשפה אחת הפצצות חרבות בית־כנסת יהודי, וכאשר באה פלֻגה של אוסטרַליים אל המקום, הכירו, שנגלה חלק מרצפת־משׂבית ובתוכה כתֹבת עברית־ארמית. המקום עין־דוק ידוע לנו מספר־חשמונאים א (ט״ז, ט״ו). פה נפל שמעון החשמונאי בידי תלמי חתנו ופה היתה העיר נערה או נערן הידועה מהמקרא, מכתבי פלַויוס ונזכרת גם במדרש. בנערן היה יִשוב יהודי גדול, וגם הירונימוס, בסוף המאה הרביעית לספירת הנוצרים, מזכירה בתור עיָרה יהודית. המוזַאיקה היא שריד מבית־כנסת יהודי של אותו הישוב מהמאה השניה או מתחִלת המאה השלישית שאחרי החֻרבן השני. בית־המדרש הדומִניקני לחקירת התנ״ך הידוע בשם Ecole Biblique de St. Etienne, שמנהליו הם החוקרים וינצנט ולגרנג׳, נטל רשות לחקור את המקום הזה, וביוני 1919 באו שמה, בדקו וחפרו את כל השטח, חקרו את בית־הכנסת ומצאו עוד מוזַאיקות עם ציורים שונים מעולם החי והצומח וגם כתבות שונות. כל

את פסלו של אגוסטוס, שהקים הורדוס במקדש הזה, מצאו החופרים. חשפו את המפלת של מדרגות רחבות והעלו עוד הרבה חפצים וכלים מתקופות שונות. החופרים עוד לא הוציאו ספר שיכיל את כל תוצאות החפירות ומהלך עבודתן, רק מאמרים בודדים נדפסו על החפירות בשמרון [1].

הברון רוטשילד התענין בחקירת הארץ הקדושה, וביחוד בקדמוניות ירושלים. בשנת 1912 החליט לקחת חלק בחפירות הארץ. למטרה זאת שלח את החוקר היהודי־צרפתי רֵימונד וֵיל והוא חפר מנובמבר 1913 עד מרס 1914 על חשבון הברון בירושלים העתיקה אשר מחוץ לחומה הנוכחית, סמוך לברֵכת הַשִּׁלֹחַ, והצליח להוכיח, שעל ההר הזה, שנחל קדרון גובלו במזרח והככר (טירופיאון) במערב, נמצאה עיר־היבוסים, היא ציון ואחרי כבוש דוד נקראה על שמו עיר־דוד. וֵיל חשף את המפלת והַשֶּׁפֶךְ של הרבה יסודות מבתים עתיקים וגם גלה שרידי בנינים, שחלקם חצוב בסלע וחלקם העליון בנוי אבנים. וֵיל הִכִּיר גם שרידי חומות עתיקות ומצודות. באחד הבנינים נמצאה אבן ועליה כתֹבת יונית, המעידה על בית־כנסת עברי בתקופת היוָנים. החפירות של וֵיל לא נסתמו והן גלויות לעין השמש. בשעת החפירות שלח וֵיל שורה של מאמרים לעתון היהודי־צרפתי Revue des Etudes Juives [=REJ] [2] ורק בשנת 1920 הוציאו בפריז את כל החמֹר בספר אחד בשם „עיר־דוד" (Raymond Weil. La cité de David). החפירות של וֵיל הוכיחו בעליל, שאוצרות רבים גנוזים בַּמפלת, ופתרונן של הרבה שאלות ופרובלֶמות אפשר למצֹא אך ורק בתוך גלי האשפה והשפך הרובצים על אדמת ירושלים העתיקה.

המלחמה העולמית הפסיקה את מהלך החקירות והחפירות בארץ־ישראל. אולי גם הביאה נזק להרבה מעתיקות הארץ וחרבותיה. למשל, בנגב פזורות הרבה חרבות של ערים קדומות, ובשעת המלחמה, כשהתֻּרכים אמרו לתקוף את תעלת סואֶץ, חנו מחנות־צבא בארץ הנגב והם בנו מסלת־ברזל מבאר־שבע עד חפיר אל־עוג'ה אשר בסיני. במדבר מעטות הן האבנים, ולכן נטלו הסוללים את אבני החרבות ופוצצו אותן לחצץ. וכך טשטשו והחריבו הרבה שרידים חשובים, שיכלו ללמדנו הרבה מתולדות הנגב וממצבו בימי־קדם.

עם בוא האנגלים לארץ־ישראל החלו להשגיח השגחה מְעֻלה על כל המקומות העתיקים, וכאשר עברה בחֹדש יולי שנת 1920 הנהלת ארץ־ישראל לרשות הממשלה האזרחית, נפתחה גם מחלקה לעתיקות (Department of Antiquities), שהפרופסור י. גרסטנג, מנהל בית־המדרש הארכיאולוגי האנגלי בירושלים, נתמנה לנשיאה והארכיאולוג פיטיאן־אַדַּמס לעוזרו. נוסד חבר־מְמחים באי־כח כל החברות והאגֻדות העוסקות בחקירת הארץ. המחלקה הוציאה חֻקים ופקֻדות

---

[1]) Harvard: Theolog. Review 2 (1909) p. 102 ff; 3 (1910) p. 136 ff 248 ff. H. Vincent: Revue Biblique 8 (1911) p. 125 ff. H. Thiersch: ZDPV 36 (1913) p. 49 ff.

[2]) בכרך LXIX, עמודים 1—85. בכרך LXX, עמודים 1—36. 149—179, בכרך LXXI, עמודים 1—45.

המצרים הקדמונים שהתבצרו בה. ה[illegible]זה חשובה בתקופת מלכי ישראל. המהנדס גוטליב שוּמֶכֶר, אחד מחוקריה הגדולים של ארץ־ישראל שישב בחיפה, נתמנה למנהל החפירות האלה. החופרים גלו חומות מתקופות שונות, שהקיפו את מגִדו, גלו הרבה מתים בתוך כדים, כמו בגזר, ובמפלת מצאו הרבה כלים וחפצים שונים, פסלים שונים, רֵחַיִם בצורות שונות. ביחוד חשובות החותמות שמצאו בחפירות מגדו. החשובה בהן היא החותמת, שעליה צורת אריה ועל גבו כתוב בכתב עברי קדמון: „לשמע", ולמטה מהאריה: „עבד ירבעם". על חותמת אחרת מצויר אריה בעל־כנפים נושא על ראשו כתר ובפיו הוא מחזיק מגן ולמטה כתוב: „לאסף". שוּמֶכר גם מצא את בית־המקדש של הקדמונים ובו מצבות שונות וגם את מזבח־הקטֹרת גלה והוא מקֻשט בציורים שונים. על יסוד החפירות האלה, שנמשכו עד שנת 1905, כתב שומכר את הספר Tell el-Mutesellim, שיצא בליפציג בשנת 1908, בעל שני כרכים, שאחד מהם הוא קֹבץ של תרשימים, מפות וציורים מההתגליות.

סמוך לתל מֻתַסלם במזרח יש חרבות, שהערבים יקראו להם בשם תַעַנך והן אינן אלא תַעֲנָךְ הנזכרת בכתבי־הקֹדש, בשירת דבורה, יחד עם מְגִדוֹ, וגם היא היתה חשובה כמו שכֶנתה מְגִדּוֹ. החברה הגרמנית־מזרחית (Deutsche Orient-Gesellschaft), שתמכה גם בחפירות מגדו, נטלה עליה לחפור במקום הזה. ניהלה החוקר אֶרנסט סֶלִין והוא הצליח לחשוף חלק גדול מהמפֹלת של תענך הקדומה. בין המציאות השונות שהעלו הצליח למצֹא קֹבץ של לוחות כתובים בכתב־היתדות, הדומים ללוחות תל־עמרנה המפֻרסמים. הלוחות האלה ערכם רב לא רק להכרת תולדות תענך, אלא למַצָבָהּ של ארץ־ישראל בימי־קדם. סלין כִּנס את כל עבודתו ותוצאותיה בספר Tell Ta'anneck, שיצא בוינה בשנת 1904.

כאשר ראתה החברה הגרמנית־מזרחית פרי רב בעבודתה בתענך, נגשה לחפור ביריחו הקדומה. יריחו, העיר הידועה בתקופת המקרא וגם אחריה, קבורה בתל הנמצא בצפונית־מערבית ליריחו הנוכחית על־יד המעין הנקרא בפי הערבים עין הסולטן (או מַעין אלישבע). ארנסט סלין בא בשנת 1907 ונגש לחפירות. ביריחו מצא שכבות שונות וגם מאותם הימים שתושביה ישבו בנצרות וכליהם היו של חלמיש וחמר, גלה את החומות העתיקות והעלה הרבה כלי חלמיש וחרס, קדרות, כדים וקערות מתקופות שונות וגם הרבה מיני כירות וכלי־זכוכית מהתקופה הביזנטית. גם פה נמצאו אי־אלה חותמות שהן בוַדאי מתקופת ישראל. ארנסט סֶלִין יחד עם החוקר צ. וַצִינְגֶר כנסו את תוצאות החפירות בלוית הרבה תמונות ותרשימים בספר בשם „יריחו" (Jericho), שיצא בליפציג בשנת 1913.

החוקרים האמריקנים קנאו בהצלחת החפירות של ההברות השונות וגם הם החליטו להתחיל בעבודה מדעית זאת. בשנת 1908 קבלו רשיון לחפור בסבסטיה הסמוכה לשכם ובה קבורה העיר שמרון, שהיתה בירת ממלכת ישראל, וביחוד היתה מפֹארה בימי מלכות אחאב. בתמיכת הנדיב היהודי יעקב שיף נגשו לעבודת החפירות וגלו יסודות מקדש גדול, שנבנה על־ידי הורדוס, וגם

הידוע בפי הערבים בשם עֵין־שַׁמְס (עין־השמש) ובו, לפי החלטת החוקרים, קבורה העיר בית־שמש או עיר־שמש, שהיתה בין יהודה ונחלת דן. בית־שמש היא עיר קדומה ונזכרת הרבה פעמים בכתבי־הקֹדש, ביחוד ידועה היא מהַסִּפּוּר על־דבר ארון האלהים, אשר הובא מִשִּׁלֹה ונתפש על־ידי הפלשתים והוא עשה שַׁמּוֹת בקרבם, וכאשר החזירוהו, הובא אל בית־שמש.

החוקר מקליסטר, שקנה לו שם־עולם בשדה העבודה של החפירות בארץ־ישראל, נתמנה בינתים לפרופסור לארכיאולגיה של הקלטים בדובלין ולא יכֹל לבוא ולנהל את החפירות בבית־שמש, ולכן בחרו בד"ר דוקן מַקֶנְזִי, שהתמחה בחפירות יון והשתתף בחפירות אי־כְרֵתִים, והאדריכל פ. ג. ניוטון נתמנה לרושם תרשימים ומכין מַפּוֹת מהתגליות. באפריל שנת 1911 התחילה העבודה ואחרי שנתים הצליחו לְגַלּוֹת את החומה אשר הקיפה את בית־שמש, וגם את השער הדרומי הכירו בחומה. הרבה כלי־חרס בעלי צורות שונות ומקֻשטים בציורים שונים, גם חרוזים, חותמות, כלי־זין מברונזה ומיני תכשיטים וקמֵעות העלו החופרים מבין גלי המפֹּלת והאשפה. במערב העיר גלו יסודות מנזר מימי הביצנטיים. במזרח העיר גלו מערה עם הרבה שברי כלי־חרס, אולי מהמאה הי"ד לפני הספירה הרגילה וגם מהמאה הכ׳ לפני הספירה. המערות היו מעונות לתושבים הקדומים ואחר־כך שִׁמשו מקום קבורתם של צאצאיהם. מַקֶנזי מצא הרבה כלי־חרס מתקופת הפלשתים ולפי הקשוטים שעליהם וגם אֹפן הכנתם הוכיח, שהם בסגנון של האיים האֶגֵאיים ואי־כרֵתים. ולפי זה חִזק מַקנזי את ההשערה האומרת, שמולדת הפלשתים היא באיי האֶגֵיים, וכאשר כבשו את הארץ הכניסו שמה גם את תרבותם. בחפירות אלה לא מצאו תעודות כתובות. בחרבות עין־שמש מצאו באר סתומה והוציאו ממנה את האדמה והוכיחו, שהבאר הזאת היתה מקור מים לתושבי בית־שמש, ואולי השם עין־שמס הנוכחי הוא על שם הבאר הזאת. תוצאות העבודה הזאת הֻכנסו בספר־השנה של החברה האנגלית של שנת 1912—1913 בשם The excavations of Ain Shems (Beth-Shemesh). הספר עשיר בידיעות ובהוספת תמונות ותרשימים, ביחוד רב ערכו מפאת בדיקתו הנכונה במיני החרסים שמוצאים בתלים.

גם החברה הגרמנית לחקירת ארץ־ישראל הידועה בשם Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas, שנוסדה בשנת 1878, סדרה חפירות במקומות שונים. גם היא התחילה לחפור בירושלים העתיקה, בשלוּחַת־ההר, שבה קבורה עיר דוד. החוקר הרמן גוטֶה חפר וקבע כִּוּון של חומה עתיקה, שהקיפה את ירושלים הקדומה. הוא גם חקר ומדד את תעלת הַשִּׁלֹחַ הידועה ואת כל עבודתו כֻנס בספר Ausgrabungen bei Jerusalem. החוקר קונרַד שִׁיק, שיצאו לו מוניטין בחקירת ירושלים, חפר מטעם החברה הגרמנית הרבה שטחים בירושלים העתיקה והוא אשר גלה את כתֹבת הַשִּׁלֹחַ המפֻרסמה הנמצאת במוזיאון בקֻשטה. הרבה ממחקריו של שיק נעשו מטעם החברה האנגלית לחקירת ארץ־ישראל.

בשנת 1902 החליטה החברה להתחיל לחפור בתלים שונים בארץ, ואחרי חקירה ובדיקה בחרה בתל המתנשא בדרום עמק־יזרעאל והידוע בפי הערבים בשם תל אל־מֻתַסֶּלִם, ובו בודאי קבורים שרידי העיר מגדו, הידועה עוד מימי

זאב וִילנאי

החפירות בארץ־ישראל

סוף *)

עבודת החפירות נמשכה עד שנת 1905 בהפסקות קטנות. וזמן הרשיון שֶׁנִּתַּן מהממשלה התֻּרכּית נגמר. אחרי שנתים פנתה החברה שוב לממשלה התֻּרכּית ובקשה רשיון חדש, כדי שתוכל להמשיך את החפירות בגזר, כי ברור היה לה, שבַּתֵּל עוד טמונים הרבה שרידים וצריך לגלותם. הרשון הֻשג ונגשו שוב לעבודה. חפרו בגבעה המערבית וגם בתוך העמק וגִלו יסודות ארמון מימי הכנענים ולפי צורת בנינו וסגנונו נבנה עוד בטרם בוא ישראל לארץ כנען. לפי סִמנים מֻבהקים וגם לפי החפצים השונים שמצאו סביבו החליטו, שארמון זה הוא מהמאה הי״ג – הי״ד לפני ספירת הנוצרים, והוא אינו אלא ארמונו של הֹרם מלך גזר, שיצא לעזור למלך לכיש נגד בני־ישראל. מפתיע הוא גִלוי המנהרה הגדולה, המובילה עמֹק לתוך האדמה, ולפי עדותם של החוקרים נבנתה על־ידי הקדמונים בעזרת כלי החלמיש והצור. המנהרה הובילה אל בְּרֵכת־מים שהיתה בחיק האדמה, והיא היתה מקור־מים לגזר בשעת מצור. בגבעה המערבית מצאו מערות־קברים עתיקות־ימים, אולי מלפני חמשת אלפים שנה. באחת המערות גִלו ציורים גסים ופשוטים של פרות, תוא וגם ציור של קשת וחץ – בודאי כלי־הנשק של הקדמונים יושבי המערות האלה. ציורים גסים אלה הם שרידי האמנות הקדומה ביותר שנגלו בארץ־ישראל. ערך רב לתולדות ההקלאות הקדומה יש ללוח־החֵמר שמצאו ועליו רשומים שמות חדשי השנה לפי עבודת האכר בכל חֹדש, והוא מהמאה השביעית־השמינית לפני סה״נ. ממזרח לגזר מצאו בית־מרחץ מימי הרומאים, בדקו גם הרבה בתי־בד קדומים ויקבים בני צורות שונות חצובים בסלע. כל הפלֵטה הזאת מוכיחה על התרבות הגדולה שהיתה במקום הזה בימי־קדם. זמן הרשיון נגמר בשנת 1909. החופרים כסו שוב את כל השרידים שנגלו, ורק את המנהרה השאירו ואפשר לראותה עד היום הזה.

עשיר בידיעות חדשות ושמח בהצלחת העבודה שב מקליסטר לאנגליה, ובשנת 1912 הופיע ספרו בן שלשה כרכים בלוית הרבה ציורים, תרשימים ומפות בשם The excavations of Gezer in 1902–5 and 1907–9 (החפירות בגזר משנת 1902–5 ומשנת 1907–9). היצירה הספרותית הזאת היא אחד הפֵּרות המֻשבחים שנתנה החבר הן האנגלית, והיא ספר־הספרים של תורת החפירות בארץ־ישראל.

התוצאות הרבות של חפירות גזר הוסיפו מרץ רב לעבודת החפירות של החברה האנגלית לחקירת ארץ־ישראל, ובשנת 1909 החליטה החברה לחפור בַּתֵּל המתנשא סמוך למסלת־הברזל יפו – ירושלים מול המושבה עַרְטוּף (הרטוב)

*) ראה „התקופה", ספר כ'.

מן ציצי־הפרחים, את הזבוב מזהרורי־האור, את זַחַל הארבה על־ידי נקישת פחים? זהו כח אלמנטרי. הרצל קרא לכח מוטורי זה: צרת היהודים. התדע את צרתנו הגדולה? מִקְרֵי אוקרַינה מגיעים גם לאזניך. אך באמת צרתנו אינה שובתת אף יום אחד. שעה לפני דברי אתך קבלתי מכתב מעיר אחת במערב ובו כתוב, כי בחג־הַסֻּכּוֹת שרפו שם את הַסֻּכָּה וכי השליכו אבנים לתוך שני בתי־הכנסת שבעיר. התבין? גם שם מקימים סֻכה, זֵכר לארץ, וגם שם מְעִזִּים לחלל את בתי־מקדשנו. התדע את צרתנו מהי? חסר־מולדת. יש לנו רָב, ומולדת אין לנו. בכל רחבי־תבל אין לנו מולדת אלא זו, אלא עמקים אלה, הרים קֵרחים אלה, סלעים ובִצות אלה. אם תמצא לאמר: מולדת למחצה, לשְתפות. ובכל־זאת מולדת, בכל־זאר טוב יותר לאין־ערוך מאשר בכל רחבי־תבל. בעד חלקנו זה במולדת זו, בעד סלעינו ובִצותינו, נִלָּחֵם כהלחם הלביאה בעד גוריה. אף לא יָעֵז איש להגיד באמת ובתמים לצאצאי העברים בארץ העברים, כי זרים הם פה, כי אבות־אבותיהם לא השקו אדמה זו בדמם ובדמעתם. וזה כל הסוד, כל הקסם. אגב: בדבריך, אחי, על זכיות היסטוריות לא שמת לב כראוי לצד אחד שבשאלה זו. יש מדינות שאנו היהודים יושבים שם למעלה מאלף, למעלה מאלפי שָנים, שאנו היינו שם ראשוני המתישבים, ובכל־זאת כזרים נחשבנו שם. אנשים אשר מקרוב באו שם הם כתושבים בעיניהם, ואותנו יחשבו לזרים. הוֵה אומר, כי גם לזכיות היסטוריות יש כמה פנים. גם לזכות־החזקה. הענינים האלה הם בעצם דקים ונאצלים. אנו קשורים במדינה זו בקשרי־עד. דברי־ימֵינו על אדמה זו הם נחלת העולם, חלק מִמְשגי האנושיות. אנו יָצרנו פה נכסי־עד. האפשר לשַער את הַקֻראן שלך ואת האבנגליון של שכנך בלי „ישראל בארצו"? אף לא הסחנו מעולם את דעתנו מאדמה זו. ערב ובֹקר וצהרים, מדֵי יום ביומו, מדֵי סעֻדה וארוחה, בשמחה כבתוגה, בשכבנו על יצועינו ובקומנו בחצות־הלילה זכרנוה. זה מקֶשר, זה מדַבק לעולם־ועד. זה — לא תערכֶנו כל חזקה. זהו כח מיסטי ללא־תפיסה, אשר יקום בפני כל. מובן, שכל זה אינו שולל מאומה מכם. וגם לא יִכָּחֵד, כי דָבק גם בנו מפטֹלת המערב. בצדק כל דבריך. אך דבק בנו גם מסֹלת של המערב. הפסֹלת — הרוח יזרֶנה, השמש תשרפֶנה, והסֹלת תשאר אתנו. עלינו להושיט יד־אמת איש לרעהו. עלינו להביט לכוכבי־נצח ולא לאורות מתעים. תחת אותו הרקיע, על אותה רצועת־אדמה, בקרבת־מקום וקרבת־חיים, סופנו להתקרב גם קרבת־הלבבות. וסוף האחוָה לבוא.

ירושלים, ט' חשון.

ראשית כל, כדי להרגיע מעט את רוחו הנסער, בטלתי במקצת את ערכנו אנו, אנשי־העט, ועניתי ואמרתי: הפלגה יתרה אני רואה בדבריך. אתה מפליג לכל דבר. אתה מפליג, ראשית כל, בערך אותם דברים־שבכתב, בערך אותן אותיות קטנות, ששמשו נקדת־מוצא לדבריך. לתמתך ובתור בן־המזרח אתה חושב, כי הסופר הוא מין כהן המכהן באימה וביראה, ברתת ובזיע במקדש־הספרות ואינו רושם מלה על הניר בלתי אם בחן ובדק אותה שבע בדיקות, עד אשר יכול למסור את נפשה עליה. לא מניה ולא מקצתיה! האם לא ידעת גם ידעת, כי אנו חיים בדור העטים ומכונות־הכתיבה ובתי־הדפוס, וכל מה שחושבים פחות – כותבים יותר? הרבה מליצה עושה, הרבה רגילות עושה והרבה גם יצר־הרע ותעתוע־החושים עושים. אדם קורא עשרה מאמרים – והרי הוא כותב את המאמר האחד־עשר, בקלות, בתורת שעשוע, בלי כאב ההרגשה, בלי כל־שהוא של נדודי־שנה. ראובן פולט פרזה מפיו, שמעון חוזר עליה, לוי קולטה בלי בדיקה, וכך נוצרת אמת מסכמת כביכול. כך בערך היא גם המימרה על־דבר התנ"ך, שנקלט במערב ולא במזרח. העליה תתמרמר?

בא וראה – אמרתי לו – עצם החלקה של מזרח ומערב עדין במחלקת שנויה. היא מרחפת באויר. אצלנו נסה אחד לדבר על זה: אותו יעקב רבינוביץ. נסה ונכשל. נסה וגמגם. לא באשמתו, אלא באשמת הנושא. במערב עמדה לו רוסיה כעצם בגרון, ובמזרח הדו יצאה דפן. אזכיר רק פרט אחד: בעיניו נחשב טאגורי למערבי, באשר הוא אסטניס ומפנק, רך ועדין־נפש; ובעיני אחרים הוא סמל המזרח ודוקא משום הטעמים האלה. אחד מהם, ניקולי בובנוף, אומר: בהשקפת־עולמו של טאגורי יש אותה התהום המפרידה באמת את המזרח מן המערב. כזאת היא גם דעת נטורפ. ובכלל אליבא דאמת אין שני חוגי־תרבות בלבד, אלא כמה וכמה. טרלטש ושלר העמידו אותם על חמשה. ועוד גם זאת: השאלה היא, היכן הם גבולות אירופה. מצד אחד אין התאמה בדעות בנוגע לרוסיה; זה מצרפה, כאמור, למערב וזה למזרח. וכן הדין בנוגע לערב. רוסית אחרה לבוא ביחסים עם אירופה, ערב הקדימה להפסיק את יחסיה עם אירופה. מתוך־כך אי־אפשר להחליט על שתיהן בלי פקפוק, שהן שיכות לחוג־התרבות האירופי, אבל אין להחליט בלי פקפוק גם את ההפך. בקר, חוקר האסלאם, הרצה בזה בסוד חוקרי־הקדם וצרף את ערב לאירופה. הוא לן בעמקה של הלכה זו. להזור עכשו לפניך על כל נמוקיו אין מן הצרך. ובכלל, למה לנו כל המחקרים האלה? מטפיסיקה למה? נשאר בגבול הממשות. אתם פה ואנו פה. אתם מציאות ואנו מציאות. פה, בשטח־אדמה זה, אנו נפגשים, פה עלינו לבנות את בית־חיינו. וזה כל הבנין. צדקת עד־מאד. השאלה היא באמת, אם ליצור פה גן־עדן או גיהנום. אם שבת אחים גם־יחד או על חדו של חרב. אתם כיום החזקים. אך לבטל אותנו גם־כן אי־אפשר. בשעה שאנו מדברים פה במנוחה ובשיחת־רעים, הוזים־הוגים רבבות יהודים לעלות ולהכנס, מתכוננים אלפים חלוצים, חותרים־נוסעים כבר למאות ולאלפים. רבים יוצאים, אבל מרבים מהם הנכנסים. יש דבר־מה העוקר אותנו ממרחקים, מעבר לימים והארצות, ושותל אותנו פה. זהו כח שאין לעמוד בפניו. התגרש את הדבורה

לנו ממה שמכרנו לו. האדמה, אשר אנו מוסרים לרשותכם, נאסרת עלינו בהנאה. הולך ונוצר גֶטו חדש, גֶטו ערבי. אנו מתקרבים אליכם בתָם־ילדים — ואתם באים אלינו במחשבות־כבוש. אתם רוצים להיות פֹּה לרֹב, להתחזק ולהיות בבחינת מנַצחים ותקיפים ומרֻבים. אך מה יֵצא לנו מזה? אפשר שיוטב מצבנו הכלכלי, אפשר שיגדל בטחון הרכוש והחיים. השפעתכם הטובה תתגלה בכמה מקצועות ואפנים. אך השכר הזה יֵצא בהפסד הקנין הכי־נאצל שיש לו לאיזה צבור. אתם רוצים במהפכה: את המועט אתם אומרים להפוך לרֹב ואת הרֹב למועט. עליתכם היא ירידתנו. אנו נעמוד בפני חומה בצורה. אם תצליחו — ויתקוף אותנו רגש הזרות והיתמות. יתומים נהיה בעינינו. והרי ארץ זו היא מולדתנו, הרי בה קבורים דורותינו זה אלף ומאתים שנה, הרי בה קשורות מסורות־חיינו ואגדותינו, בה ראינו את אור השמש, תחת שמיה היפים גדלנו, פה שַרנו את שירינו, פה כאבנו את מכאובינו, פה רעבנו בשנות־רעבון ושבענו בשנת־שבע. ועכשָו זו לא־מולדת לנו? אחד מחכמיכם סִפֵר, כי לבו בו הָמָה תמיד בהגיעו לאותו מקרא: „והארץ אשר נתת לאבותינו, לאכול את פריה ואת טובה — הנה אנחנו עבדים עליה". הוא גם הוא דרש להִזָהֵר ברגשותינו. שפתים ישק. אך האין־יש לב לכֻלכם להבין, כי מעין הרגשה זו מקננת גם בלבנו? או האם חושבים אתם באמת ובתָם־לבכם, כי יש לזה תשלומים בכסף ובזהב? האם הייתם עושים כך, אִלו הייתם אתם במקומנו ואנו במקומכם? דעלך סני, לחברך לא תעביד...

הוא הדבר אשר דברתי — סִיֵם מכירי את מרי־שיחו: — קרוב התנ"ך בפיכם ורחוק מלבבכם. לשונו על שפתותיכם, אבל רוחו זרה בקרבכם. כאשר אני קורא את דבריכם, כאשר אני מתבונן לרעיונות המרכזיים שבמחזותיכם, הריני מוצא, שאין ביניכם ובין יתר האֻמות ולא־כלום. אותה האידֵיאולוגיה ואותה הפרגֵיאולוגיה, אותו פֻלחן הכֹּח ואותה אמונה עִורת, אותה דבקות בפעור־החֹמר, אותה תורה — כמובן mutatis mutandis — של sacro egoismo ואותו בטול האחרים. אולי זה דבק בכם במערב. אך איזה גָלוי־אמריקה יש כאן? אֵי נחלת־אבות בת ארבעת אלפים שנה? ולמה תתנשאו? למה תחללו את הקֹדש? למה תזכירו את שם נביאיכם על דל־שפתיכם — ולבכם חָלַק מהם, ולבכם זונה אחרי אלילי־הכֹּח!"

מן התשובה

Gottes ist der Orient,
Gottes ist der Okzident.
Goethe.

גם בלתי אגיד יבין הקורא, כי גם־אני לא בלמתי את פי ושלמתי למכיוי־מחרפי שבעתַים אל חיקו. לחזור פֹּה על כל מה שהדשתי בהבל־פי אין מן הצֹרך. סוף־סוף הדברים האלה ידועים אצלנו לכל בר־בי־רב. אך גם שלא להזכיר כלום מטענותי אין מן המדה — ולכן ארשֹם פֹּה לזכרון מעט מזער, והשאר יבין הקורא הנבון מעצמו.

אתם באים אלינו בתקף טענה של זכיות היסטוריות. לאמר, מצאתם כתוב בספריכם וגם בלוח־לבבכם, כי ישבתם במדינה זו בעבר הרחוק כאלף שנה ויותר. זוהי אמת לאמתה. אך אמת גם זאת, שגם אנו ישבנו במדינה זו כאלף שנה ויותר. ובכן דומה זכותנו לזכותכם. ההבדל הוא רק בזה, שאתם הפסקתם את הישיבה לזמן ארך ואנו לא הפסקנו אפילו ליום אחד. לנו יש אפוא גם זכות החזקה. „המוציא מחברו – עליו הראיה". כאשר באנו למדינה זו, כמעט שלא הרגשנו בישותכם. לא אתכם, כי־אם ממשלה נוצרית־ביצנצית דחפנו הצדה. אותו סופרניוס, אותו בישוף ביצנצי בירושלים, חרק שנים על כניסתנו. הוא, בלבשו פורפירה וכל חמודות ההירַרכיה, התחלחל בראותו את עומר לבוש כאחד מדלת העיר, כשהוא נכנס רגלי העירה בראש צבאותיו. הבישוף סופרניוס רשם, כי כשד משחת היה עומר בעיניו. ואולם בשעת מסירת מפתחות העיר לידי עומר דבר חלקות ובקש ממנו רק דבר אחד: שלא יתן ליהודי דריסת־רגל בירושלים וכי יבדיל את הנוצרים לטובה מן היהודים. „כשהיתה עיר הקדושה בידי היונים היו ממיתים כל איש יהודי הבא שמה" (סלימון בן ירוחם הקראי). מה שנוגע לשארית הפלטה בארץ ובסביבה – היא הביטה עלינו כעל גואלים. בנסתרות ר' שמעון בר־יוחאי רשמו: „כיון שראה מלכות ישמעאל התחיל לומר: לא דיינו מה שעשה לנו מלכות אדום, אלא אף ישמעאל? מיד ענה לו מטטרון שר הפנים ואמר לו: אל תירא, בן־אדם, שאין הקב"ה מביא מלכות ישמעאל אלא כדי להושיעכם מזאת הרשעה, והוא מעמיד עליהם נביא כרצונו, ויכבוש להם את הארץ ובאים הם ויחזירוה". סוף־סוף אינה דומה הממרה „דין מחמד בסיף" לַממרה „לא תחיה כל נשמה". גם כמעשה־הטבח של נוסעי־הצלב בהכנסם לירושלים לא עשינו. סוף־סוף לא רדפנו את ה„כופרים", לא הפלינו את היהודים לרעה. אדרבה, נתנו להם Chance לעלות מעלה־מעלה. ניהיו לשרים הראשונים במלכות ועל־פיהם ישק כל דבר הממשלה. ומה עול יש בכבושנו? ומפני־מה גרועה זכותנו מזכותכם? דעלך סני, לחברך לא תעביד..

אומרים אתם, שאינכם באים כשודדים וכחומסים וכי במיטב כספכם אתם משלמים בצד כל שעל־אדמה. זה נכון. איש יהודי לא יחמוס ולא יפשט ידו בשל אחרים. אדרבה, איש יהודי עוד יפרוס מלחמו לרעב. ובכל־זאת לא שמתם, כנראה, אל לבכם, כי אמנם אתם באים לשד את היקר לנו ולחמוס את הכי־חשוב לנו. אתם באים בשאיפות של כבוש. אמנם כבוש בכסף, בשטר ובחק, כבוש־לרצון ולא מאנס, אבל בכל־זאת כבוש. אתם אינכם באים על־מנת לחיות בתוכנו ועמנו ועל־ידנו, שבת אחים גם־יחד, בלי הבדל ובלי פדות, ובלי חשבונות רבים. אתם באים בכַונות ידועות, בכַונות התיחדות והתפלגות. בכל רגע, בכל מחשבה ובכל מדרך כף־רגל אתם מדגישים את ההבדל ואת ההפרש: פה עברי, ופה ערבי. כטמאים, כפראים אנו בעיניכם, לכל־היותר כחצי־פראים. לארצנו ולמולדתנו אתם באים ומדביקים עלינו תו של פראות. אנו פתחנו לפניכם שערי מרבית ערינו, הכנסנוכם לתוך רחובותנו ובתינו, דברנו טובות באזניכם, מכרנו לכם משדמותינו ומחמרינו. – ואתם סוגרים לפנינו שעריכם, סוגרים את לבבכם; אתם חושבים לבוגד את החוזר ומוכר

לספירת־חיינו. זוהי גדלתו של הנביא שלנו, פעלתו העצומה בהיסטוריה. גֶן יָצא מתחת פטישכם וַישַלהב את נשמתו. קָראו לתורתו פַטליות, קָראו לה קונגֶנִיַליות. אך מי שאמונה נלהבה זו פסה מלבו, מי שתמונת־עולם זו אינה חיה בקרבו, מי שאינו נגש אל החוזה למען שמוע דברת אֵל, כי־אם למען חקור את הגורמים הפיסיו־פסיכו־בִיו־וסוציו־לוגיים המושלים בו, מי שנצב למולו כסוביֶקט לאוביֶקט, מי שמביט בסקרנות במעשה־בראשית של התהוותו, — אפשר שיש התנ"ך בידו, במדעו, אבל אינו ברוחו, בנשמתו. מי שמנתח יפה את הפֶרח הוא בוַדאי בוֹטַניקן בעל־„מקצוע", אבל הפרח אינו בידו. —

כן, הקובלנה מכֻוֶנת בודאי לאותם הרעיונות המוסריים הנשגבים, מותר־האדם, שנתבטאו בתנ"ך; אותם הרעיונות שאינם שוב אלא בטוי אחר של רעיון האחדות ושכֻלם ביחד הם מהַוים את Imponderabilia, את ההכנוז הבודק, הנצחי, האלהי; אותם הרעיונות על הגנת החלש ועל שלום עדי־עד, על אחדות המין האנושי, מין משפחה אחת, בני אב אחד, מין אילן גדול אשר הלאֻמים השונים הם ענפיו ופארותיו, מין אורגניסמוס אשר העמים השונים הם אבריו־חלקיו; בקצרה: אותם הרעיונות שנתגבשו באמרת־זהב של הִלל: דעלך סני, לחברך לא תעביד. „ואהבת לרעך כמוך!" — אמר ר' עקיבא: זה כלל גדול בתורה. אין אני רוצה לברר עד־כמה רעיונות אלה נקלטו בקרקע המערב.

פרקים נדמה לי, כי רק עץ אחד נקלט שם יפה יפה: עץ התהלה העצמית. מלחמת־העולם, שנוצרה שם וגם הוכנה וגם הוצאה לפֻעלות במשך ארבע שנים, מלַמדת דבר־מה. אף מעשה רוהר ורֵינוס. לילה לילה נדמה לי, כי ששים מיליון נפש מטפטפות דם; כי איזה סרטן נכנס לתוך הנפשות האלה ומכרסמן מבפנים; כי איזה שֶילוק אַריי־נוצרי, אימפּוטנטי, עומד שם, המאכלת המֻלטשת בידו והוא תובע את לטראות הבשר שלו. אף מצשי־אוקרַינה, אף משטמת המערב אליכם, אף ענויי־נפשותיכם אומרים דבר־מה. דרשן אחד באותן המדינות דרש: „רבש"ע! גזֵרה נגזרה מלפני כסא־כבודך, שתַגלה אותנו בין האֻמות. אין אני קובל על עצם הגזרה, אלא על זה: לתוך א י ז ה אֻמות הגלית אותנו". עוד בזמן עתיק דרשו: „תחת ישמעאל ולא תחת אדום" (שבת, י"א). יש גם מחוקרי־המערב המצַינים, כי נצחון האִסלאם במערב לא היה רק על־ידי נצחון־החרב בלבד, כי־אם גם בשל הצדק החברותי שבו. המונים־המונים, שנלחצו קשה בתגרת אי־השויון של תרבות־הצלב, נספחו ברצון רב אל דגל הנביא שלנו, אשר השוָה אדונים ועבדים, לבָנים ושחורים. אגב: באִסלאם לא היתה כלל שאלת השחורים ואין גם כיום פדות בין גזע לגזע. האִסלאם מתפשט גם כיום בלי עזרת החרב. יש ויש להאריך בזה, אלא שאין זה מכַונתי. בכַוָנתי רק להגיד, שאם יש ערך־מה לגאותכם הצודקת בדבר התנ"ך, הרי זה רק אם הוא באמת נר לנתיבתכם ואור לרגלכם, אם אין אתם עושים אותו, יום יום ובמחשבה כבפֻעלה, פלסתר; אם אמרת־זהב של הִלל אינה אצלכם מליצה ריקה, גבוהה, מן השפה ולחוץ, אלא אמת שבחיים, פלס המעשים, אור הגנוז וזורח בנפשותיכם. הבה אפוא נתבונן־נא לאור האמרה הזאת על הדברים שבינינו לבינכם:

השיטה של: ניתי ספר ונחזי. שנברר לנו את מהות־התנ״ך, שנשארה זרה לנו. הלא סוף־סוף אין הקובלנה מכֻוֶנת לכל התנ״ך, אלא לחלקים ידועים שבו. אין, למשל, המכֻוָן לספורי בראשית וספורי אבות עם כל היסוד המונותאיסטי המרוֹמָם ועם כל ההומניות המרֻבה אשר בהם, כי הרי ספורים אלה בצרוף כמה ספורי־מדרשים שלכם עברו גם אלינו ונהיו לחֵלק אורגני של הַקֻּראָן. אין הכַּונה גם לספרי היסטוריה ומלחמות מלכי יהודה וישראל, מעין „וכן יעשה דָוד לכל ערי בני־עמון״, שהרי יש ויש כמה קַוים מקבילים בין הגבור־הפַּיטן, נעים־זמירות שלכם ובין זה שלנו. יש ויש בשניהם מן האלֶמנטריות של הגזע, כשם שֶׁצָּדק מי שהקביל את סגנון הנביא בן־הכפר מנהר־כבר לסגנון הנביא שלנו. אין הכַּונה לדברי בן־אמוץ, מעין: „ועפו בכתף פלשתים ימה, יחדָו יבזו את בני־קדם, אדום ומואב משלח־ידם ובני־עמון משמעתם״, או לדברי בן־חלקיהו: „וארור מונע חרבו מדם״, או למזמור ק״י, אשר קרומֶול במלחמתו דרש אותו כמין חֹמר אסטרַטגי, או לספר־ויקרא ותורת־הקרבנות, או לחמש מגלות — אלא המכֻוָן הוא, בלי־ספק, לאותם הרעיונות הנאצלים, לאותן אבנים טובות ומַרגליות, המַדפקות בדפי ספר־הספרים. בוראש וראשונה הרעיון המרכזי, היסודי, נאדר־נהדר, השקול בערכו כנגד כמה טֶריטוריות: הרעיון על אחדות השם יתעלה, יוצר העולם. אותו רעיון שהולך ונשנה בַּקֻּרְאָן בלי לֵאוּת ובהכרה חודרת, מחרידה־מדהימה, ושמצא לו בטוי־ברזל באותה שורה קצרה, תמציתית־פתגמית, אולי עוד מימי־מְכה הראשונים, בהיות עוד הנביא כמעט לבדו ואין איש אתו:

קֻל הֻוַ אללָּהֻ אַחַדֻן. אַללָּהֻ אלצַּמַד. לַם יַלִד וַלַם יוּלַד. וַלַם יַכֻּן לַהֻ כֻּפֻאַן אַחַדֻן.

כאן, בקשר עם רעיון האחדות, אולי לא למותר להזכיר פרק עצוב בדברי ימיכם. אותו פרק, שבני־האריים, וזדורי התנ״ך, כביכול, אסרו עליכם את יחוד־השם, את קריאת־שמע. „גזרה גזֵרה על שונאיהם של ישראל שלא לקרות ק״ש כל־עִקר״ (רב עמרם גאון). „ה א ו ר ב י ם היו ממתינים שם עד ג׳ שעות ועד ד׳ שעות, כי ידעו עד ד׳ שעות זמנה לקרות״ (פרדס). „עכשו שכּלה הקב״ה מלכות אדם ובטל גזרותיה ובאו ישמעאלים והניחום לעסוק בתורה ולקרות קריאת־שמע ולהתפלל״ (ר׳ יהודאי גאון). אתם כֻּלכם מטַימים „בקול גדול״ את קדֻשת מוספי שבתות ומועדים ב„שמע ישראל״, ואולם לא כֻלכם יודעים, כי זוהי תקנה מזמן כניסת עוֹמַר לארץ־ישראל על הגאֻלה ופדות־הנפש, כמבטאו של היסטוריון אחד, כדי „שיתפרסם הנס לדורות״. והאם באמת מרֻבּוֹת כל־כך מאות השנים מאותו זמן, שמי שהקל את ראשו באמונת־השלוש הֻשלך לתוך המדורה, לא רק במדריד ובליסבון, כי־אם גם בלונדון ובברלין? והרי גם ד״ר יוסף קלוזנר רואה בהקדמתו, הארֻכּה במקצת, ל„השלֹח״ המחַדש את „א מ ו נ ת ה א ח ד ו ת ה ט ה ו ר ה״ כאינטרס־משֻתף של ישראל וערָב. —

כן, יסוד היסודות ושרש השרשים בתנ״ך היא האמונה התמה, השלמה באֵל א ח ד, יוצר כל העולמות, מקַים כל העולמות ופוקד כל הצולמות. זהו מֵיתר־המיתרים המתוח על־פני כל כנור־התנ״ך. זהו המעיָן הנגלה והנכתר המשקה את כל גניו וכרמיו. זהו קרקע־הספינה הנושא את משא כל הספינה. זהו נשמת התנ״ך, אוירו. מאויר ז ה נכנס שמץ־מה לַקֻּרְאָן, לעולמנו אנו,

ללא־הועיל אם תחיה במסתרים. הם יאמרה: מוג־הלבב, הוא מתחבא באשר לבו יכנו.

ללא־הועיל כי תלך ביניהם ותושיט להם את ידך. הם יאמרה: וכי מה יתחצף להדחק לרשות אחרים?

ללא־הועיל אם תשמור להם אֵמון בתור אח ללוחמים או אזרח לאזרחים. הם יאמרו: הוא „משלם", כל־יכול.

ללא־הועיל אם תצוור להם לנתק מוסרות־עבדות מאבריהם. הם יאמרה: חשבונו אתו.

ללא־הועיל אם תזרה לרוח את הארס. הם יכינוהו מחדש.

ללא־הועיל אם תחיה ואם תמות בעבורם. הם יאמרה: יהודי

אלה עשרת הדברות. אלה דברי יעקב וסרמן.

הרגשת החטא

היה יום בהיר ורב־זהר. השמש זרחה והשמים ממעל היו כחלים־בהירים; ממערב, מפאת הים, נשבה רוח צחה ותעב כל נפש ותלטף את כל היקום. הרגשה הנאת היש מסביב ואני השתטחתי על מצע־דשא וחשבתי לי על פשטות החיים, על קוים ישרים, נתונים בשטח ישר, על קדמה מתמידה. אך בעצם הרהורי הפריעני מכר חדש־ישן, אחמד אפנדי, שנגש אלי בלאט ואחרי הקדמות מזרחיות דבר באזני מעין הדברים האלה:

„זה כמה פעמים אתם, באותיות הקטנות שבספרותכם החדשה, מרימים על נס את התנ"ך, שאתם מרגישים את אי־התאזרחותו בתוכנו, בני־ערב, מה שמדבר בגנותנו ומשפיל את כבודנו, מה שמראה על התהום שבינינו. בתור הקבלה מדגש, כי ספר זה חדר והשפיע על עמים אריים במרחקים. „מסתבר: זרות זו לא מקרית היא". ועל השנות הקובלנה פעמים ושלש הלא תרשה לי לדון בה פה, בשיחת־רעים שלנו, בכל ההרחבה הדרושה. ואמנם אני איני זוכר שום נסיון בעבר מצדכם להביא אלינו את התנ"ך ולהשרישו בקרבנו. אף אין אני יודע מה כונתכם בנדון זה להבא. אני עומד ומצפה לספר יפה מכם על־אודות התנ"ך. כמדמה, שספרים ממין זה אינם מרבים גם אצלכם. יש שאומרים, כי התנ"ך נשכח גם מלבותיכם הרבה מאות בשנה. מספרים, כי היו יודעים את הפסוקים רק מתוך ציטטות בגמרא. יש אומרים, כי האדוקים שבכם מביטים גם כיום בעין לא־טובה על הלמוד הנפרז בתנ"ך. שמעתי מספרים על־דבר הערה מעניינת של אחד הרבנים המפרסמים שלכם על מאמר המשנה: „והרחיקו בניכם מן ההגיון". מסתבר, כי זה לא מקרה. מסתבר, כי יש כאן מזקת הגזע. אף לא אשאל, עד־כמה הקראן שלנו התאזרח אצלכם. כל חטוט מעין זה אינו עלול לברר, אלא להאפיל. מעוטו אולי יפה, אך רבו קשה, בלתי־פורה.

אלא מה? הייתי רוצה שנדבר פעם על התנ"ך לא בתור אבסטרקטום, לא בלשון חסידים, לא בהעויה של „אַי, אַי", לא בתור איזה משג מפשט, ערטילאי, המרחף לו באויר עלאי, מבלי אשר שזפתו עין אדם. הייתי רוצה שנדון על־פי

* *
*

באותו זמן שנמצא הזביח הרוג בכרם שֶׁנְפֶּלְד אשר בכפר־תבור נמצאו איזה איטלקים הרוגים בּיַנינה, באחד מגבולות יָון. איש לא ידע מי הרגם, אבל החשד נמתח על בני יָון. מה שקרה אחר־כך אין מן הצורך לסַפר. הקורות – הלא כבר נכתבו בחרדה על דַפי ההיסטוריה. חלחלה, אימת מל ומה חדשה, אחזה את אירופה. איטליה העמידה דרישות כדרבונות, מחפירות, מעליבות, מדַכאות. וכאשר יָון סרבה מעט והציעה לפנות לבית־הדין הגבוה בהַג, מיד הפליג ציר איטליה ועשה שפטים ביוָנים. נהרגו אנשים נקיים מפשע, לגמרי, ביניהם חולים, נשים, ילדים. נשפך שוב דם אדם על לא־דבר. חֶבר־הלאמים הָמה, לורד ססיל נאם רתת; אך ציר איטליה הפך לו עֹרף, מאן להיות נוכח. נצחה איטליה. קבלה גם הכנעה והתרפסות וגם דמי־פצויים למכביר, למַכביר. אלא כשאמרה להראות גֹדל־לבב ועָמדה והפרישה מהם את החלק החמישי לתתו בתור נדבה לפליטים יוָנים, – סרבו אלה לקבל. נשארה סינה בלב, אי־שלום.

מעֵבר מזה איטליה, רומא, מרכז התרבות, יָון, אתונה. ערש התרבות, חֶבר־העמים, ססיל, עתונות־העולם.

ומעֵבר מזה מושבה, ערב־רב של יהודים לא־גבורים, זביחים, מורה זקן ספרדי, פסיקי שלֹמה ועלי, שֵׁיך זקן, דֶגל, אמירת יהי־רצון וכו׳.

הַי עדיף? אַי השלחן הגבוה של תרבות?

אִלו הייתי בין התַיָרים מארצות־נכר, הייתי שב אליהן ואומר: ל כ ו ו לְ מ ד ו מ ן ה פ ר א י ם!

ממנגינות המערב

אלה הדברים אשר רשם איש יהודי, פַּיטָן והוגה־דעות, בהביטו לאחור על כל עמלו להתאזרח בתוך אחד מעמי־המערב ולהיות כאחד מהם:

ללא־הועיל אם תקרא לעַם הפַיטנים והחשבנים בשם פַּיטניו־חשבניו. כל מִשפט קדום, אשר דמית כי בא יומו, יַרבה, כפגר את התולעים, אלפים חדשים לבקרים.

ללא־הועיל אם תשא אליהם את לֶחיך הימנית בהכותם את השמאלית. זה לא יעורר את מצפונם, לא יזעזע את רוחם, לא יוציא את אָזניהם מידם: הם יכּוּך גם בימנית.

ללא־הועיל כי תדַבר דברי־בִינה לתוך שאון המשובה והטֵרוף. הם יאמרו: מה, הוא מֵעֵז לפצות פֶּה? סתמו את לֹועו!

ללא־הועיל אם תחיה־תפצל חיים למופת. הם יאמרו: לא ידענו, לא ראינו, לא שמענו

תרבות

אמר מר: „לתיָרים מארץ נכר, הנהנים משֻלחן גבוה של תרבות... יש ענין ב„ברית בין הבתרים"... ובכל שאר האטרבוטים של תרבות זו... – מחר ישובו לשֻלחן מלֵא דשן ויספרו את אשר ראו בין הפראים. ואולם אנו וכו'".

נתבונן־נא מקרוב. נגש־נא ונראה.

בכרם אכר במושבה כפר־תבור נמצא ערבי הרוג משבט הזביחים המתגוררים לרגלי התבור. האכר וגם שומר־הכרם נאסרו. הזביחים „עטו על שפם" והפסיקו את היחסים. לבסוף, אחרי משא־ומתן של שלשה שבועות, נקבצה כריתת ברית־השלום ליום ד' תשרי תרפ"ד.

על מדרון גבעת כפר־תבור נטו אהלים לקרואים ולמשפחת ההרוג. הֻזמנו ובאו כל ראשי כפרי הערבים שבסביבה. אחרי הקדָמות רבות וקביעה רשמית של דמי הפִצויים, המגיעים למשפחת ההרוג, נגשים אל עצם הענין. נבחרים שני ערבים, ערַב־פורע וערַב־קבלן. צירים מזמינים את הצד־שכנגד, את דורשי־השלום, העומדים הכן בקֵרוב־מקום ובידם דגל לבן. פגישה ולחיצת־ידים. בא־כח המושבה נואם והכל מקשיבים. הוא מזכיר מָשל ערבי על דברים היוצאים מן הלב ועל „מלה היוצאת מן השפתים לא תגע באזנים", מזכיר את משל „אדוננו המלך שלמה": „טוב שכן קרוב מאח רחוק". מזכיר פתגם הדומה לו מאת הכליף עלי בשם הנביא, מבאר היטב את הפסוקים האלה וממשיך ואומר: לצערנו הגדול קרה אסון והפריד בין שכנים קרובים זה כ"ב שנה. בדעה אחת השתדלנו להחזיר את יחסי־השלום לקדמותם. הזקנים משני הצדדים החליטו למחות את האיבה שנפלה בינינו. השלום דרוש לכם לא פחות מאשר לנו. כֻּלכם יודעים, כי זה החובק עתה את בית־הכלא אינו הרוצח, שופך־הדם. „את דבָרי אסַים בתפלה, כי יברך ה' את מפעלנו ויצילנו מפגעי הזמן, כי הוא כל יכול והוא השומע והמשיב אמן".

קריאות: אמן, יחי הנואם!

שֵיך בן־שבעים פונה אל גואלי־הדם ואל כל השבט: „התאותו לכרות ברית־שלום עם אנשי־חרמכם?" כֻּלם עונים: הן. אז יגש השיך ויקשֹר דגל לגואלי־הדם ויאמר: „דעו לכם, כי קשרתי בזה דגל ההרוג, פלוני בן־אלמוני. מעתה אֲסורה נקמת־הדם לכם ולכל גואלי־הדם ולכל בני השבט, בין לאלה שכבר נולדו ובין לאלה אשר עוד יולדו". והוא מוסר אותו דגל למשפחת דורשי־השלום למשמרת־עולם.

ואחרי ה„הגדה" – הסעדה: קערות ארז מקפא עטוי בשר־כבשים מבֻשל. בקֹור גואלי־הדם בבית דורשי־השלום. רקודים, התחרות במרוץ־סוסים – ושלום.

* *
*

מה חרשות האזנים, מה אטומים הלבבות! ואם תצעק ולא ישמעו, ואם תאמר לפתוח את סגור הלב ולא תצליח.

* *
*

לא, לבנו לא יתננו להאמין בתורת הכח, תקיפים וחלשים. זוהי רק תרמית עינים. החלש הוא חזק, והחזק חלש.

*
*

בא וראה! עולם של חיות טורפות עומד על הלקיחה — ועולם המוסר, עולם האמת, עומד על הנתינה. אב נותן לאבותיו ולבניו, הבעל נותן לאשתו, הבריא לחולה. האדם בהשכילו הוא דואג למשפחתו, לבני עירו, מקומו, ארצו, מולדתו, עמו, השכיל עוד — הוא דואג גם למחוץ לעמו. וזוהי החשובה שבדאגות.

* *
*

השאלה „מה תוכל ערב לתת לנו?" היא קצת גם מחפירה. היא מזכירה את תורת האנטישמיות האומרת, כי בני־ישראל נטפלים לאיזו ארץ, עם, תרבות, כשהם יכולים למץ את טובה. אמות אחרות סורחות ויוצרות, ובני־ישראל באים אל השלחן הערוך. בחדול התנובה הם עוזבים אותן לנפשן.

מה תוכל ערב לתת לנו? הרבה מאד. סבל רב. וזוהי הגדולה שבנתינות.

* *
*

משל לאדם הטובע... ומשלשלים לו שני חבלים... והוא יודע, כי חבל אחד דק ורקוב ולא יעלהו מן המים. אדרבה, בהנתקו יצלול מטה־מטה... והרי הוא תוהה, באיזה מן החבלים יבחר...

אנו תועים־טובעים... מושטים לקראתנו שני חבלים, חבל האנכיות וחבל התהומניות, יצר־הרע ויצר־הטוב... מי חזק מרעהו? אי החבל בו נבחר? אי חבל העתיד?

להתגאות. אדרבה. לא שָׂרָה נִתנה לך, כי־אם עבדות. Noblesse oblige. לא הרכנת־ראש, אלא הסרת־גאוָה, הושָׁטת־יד. אמֹר לאחרים באמת ובתמים: אחֵינו אתם. זוהי כל השאלה, כל התורה.

אחוָה

אמֹר לאחרים באמת ובתמים: אחינו אתם...

שים לב: המצב, מצבך אתה במולדתך, אינו כלל וכלל נורמלי, אינו דומה כלל לאחרים. הֶבל ההשוָאה עם פולניה ועם אֻמות אחרות. כבר אמר המקונן: „מה אעידך, מה אדַמה לך, הבת ירושלים! מה אַשוֶה לך ואנחמך, בתולת בת־ציון! כי גדול כים שברך, מי ירפא לך!" והלאה: „נביאיך חזו לך שוא ותפל, ולא גִלו על עֲונך, להשיב שבותך, ויחזו לך משאות־שוא ומדוחים". שוא ותפל היא תורת האנכיות במצבך, משאות־שוא ומדוחים הן ההשוָאות עם עמים אחרים. אתה גָלית. וזה שבר כַּיָם. אתה נעתַקתָ מאדמתך. וזה מצב לאין־דמיון. אתה יצאת מִקִנך, ובינתים באו צפרים אחרות ותקַנֵנה בוֹ. התאמר לגרשן בכֹח? והן חזקות ממך אלף מונים וכנפיהן פרושות עד מֶכה ועד רומא. לא, בכֹח לא תגָרש את גָרי־הקן. גם לא בכסף בלבד. יש יום ועָם בוחל בכסף. יש יום ועָם קורא את דברת הפיטן: Alles ist Euch Feil und Geld.

אמֹר לאחרים באמת ובתמים: אחינו אתם. זוהי כל השאלה, כל התורה.

* *
*

אחוָה – מלה זו אינה לא בבורסה ולא בחנֻיות ולא בפוליטיקה ריאלית. מלת־העתיד היא. אך עת יִקרה הפלא, – כֹּח־איתנים לה.

אחרי כַּונת־הלב הם הם הדברים. „שאפילו מאכילו בכל יום פטומות והראה לו פנים זועפות – נענש עליו".

צריכה מהפכה, מֶטַמוֹרְפוֹזָה. לשכוח וללמוד, להתהפכה ולהשתנות.

* *
*

יש אשר אתה שומר את קנינך מכל משמר – והוא יִקח ממך כָּלוֹ; ויש אשר אתה מפקירו לארבע רוחות השמים – והוא ישוב אליך כפלַים.

* *
*

יש הבדל גם במטרה. ההבדל הוא בנוגע ל ק ד ם. לאמר: לא התקבּצות בארץ־הצבי בלבד.

כוזב, אַל בוגד הוא. זהו חטא אֻמות אחרות, שלכאורה השעה משחקת להן. לא הנחש ממית, כי־אם החטא. אך לא לעולם חסן השטנים. סופה של האנושיות להיות אנושית. ובכל־אפן פְּסק היחס של „מהיכא תיתי״. או חברותא — או קרבותא. אך לא שויון־נפש. לא התכַּוצות בתחום־שבת. בהרגשת העתיד ובהכרה עליונה אין טובת־הנאה של אחרים ענין ללא־חשיבות. אין מזלזלים בתרעומות של אחרים. אין מקום להגיד: „אין לנו ענין בהם״, בשעה שהארץ אינה עֲרָבה, אינה מדבר־שממה, אינה לוח חָלק, אלא מלֵאה אותם בערים ומיֻשבת בהם בכפרים, בהרים ובעמקים. כל הבונה על יסודות הבטול והשלילה בלבד, על יסודות פסולים הוא בונה. הם לא יכילו הבנין, אלא יפילוהו עוד לפני הִגמרו על ראש בוניו: הם יעשו אותם לגל של עצמות. דור דור ויסודותיו. כיום צריכה טובת־הנאה של אחרים להיות חלק אורגני מעצם התכנית ולהיות מֻרגשת ובולטת כדבר של ממש. לא התכַּוצות בשריון־הצב, כי היא לא תצלת, וחבל על הקרן ועל הטרדה, על הפרוסה ועל הבן והבת. לא זה בשלילת זה, כי־אם זה בצד זה ועִם זה. הרחבת הגבולים, בטול המצָרים. כשם שבטלו מבפנים אלה של השבטים והגליות, הכוללים והמעמדות. מעִקרא הלא שנִינה כולל קרוב אצל עצמו. בירושלים, עיר עֻבָרֵנו הגדול, הלא קוברים עוד היום את המתים על־פי הכולל של עיר־מולדתם בגולה ובן־יהודה קבור באדמת חב״ד. אך אינה דומה קבורה לתחיה. אינו דומה עָבר לעתיד. ההכם רואה ומרגיש את העתיד, חש אותו לפני בואו, הי בו ודואג לו. אל תבטחו בדקלרציה, בשטר־חוב. יש שטר כהספא בעלמא. פרקים מי שקורא: I stay here on my bond הוא פיגורה טרַגיקומית. חֶבר־העמים הוא רחוק־רחוק, והם קרובים־קרובים. עליכם לרכוש את הסכמתם, הסכמת הלבב. כמו שאמר פעם וְפין: הסכמתם היא תנאי הכרחי. על יסוד זה עליכם לבנות — ואפילו בתרף־נפש. ואל־נא תבדקו יותר מדַי בציציות התרבות של אחרים. אַל יֵצא עתק מפיכם. פ־אים? שטות. מאן אמר, דדמא דידך סומק טפי. דוסטויֶבסקי ראה את גֻלת־הכותרת של התרבות בעם הרוסי, פיכטה בעם הגרמני, הצרפתים בצרפת, ולורד קורזון מחליט, כי בריטניה הגדולה היא „כלי־מכשיר בידי ההשגחה האלהית להתפשטות הציביליזציה״. לכל אחד „אתה בחרתנו״ שלו, טעמיו ונמוקיו, הבליו ואליליו. למעשה אין זה נוגע. הגרמנים, אשר התערו בארץ ויסדו בה מושבות ובתי־ספר וחרשו וזרעו ושדדו ונגנו וקראו והתפללו, היו גם־כן בני תרבות ולא ראו בהם את הפראים. הם התיחסו אחרת, לגמרי אחרת. גם אותו אנגלי Pickthall, שכתב את הרומן היפה The house of islam ועוד ספורים וציורים אחרים. והם הכירו אותם מקרוב, חיו ביניהם וחקרו את חייהם רבות בשנים. פראים? שטות! הם גם־כן בני אדם והוה, בני שֵׁם כמותכם. גם לנשיהם יש תשוקה יהחי־לֵדה ובער גדול־בנים. גם הם לקו בקדחת וגרענת. גם הם עמלים ויגֵעים על המחיה ועל הכלכלה. גם הם יש להם מֻשגי אלהות, מֻשגי מוסר, שכר ועֹנש, כבוד הורים וזקנים, הכנסת־אורחים, חֻקי־רֵעות. גם הם אם טוב להם ישמחו ויעלזו ואם רע להם יכאבו וימוגו. אם תיטיב להם ויאהבוך ואם תרע להם וישנאוך. ואם עלית באמת איזה דרגות — אין לך עוד הזכות

ואילו פורמלים חימאים. לדעת מאן־דהוא צריך גם בשעת שלום להכין שפעת צרכי־אוכל, גזרה שמא יתהוו בלבולים ויהא קשה להכניס. בשבוע ראשון של מאי תרפ״א היתה גם המכולת שאלה בוערת. הכל בער ולהט. לדעת מאן־דהוא דרוש גדוד עברי, מכיון שאפשר להחזיקו, לפי השמועה, בק״כ אלף לירות לשנה בלבד. כי יש בקיום גדוד עברי כח־גרוי לאין שעור וכח־הגנה מפוקפק מכמה טעמים אשר אינם תלויים בנו, — לזה לא הושם לב. ובכל אופן הרי יש לנו דקלרציה בריטית, שטר־זהב מאת גדול־העמים ומאושר ע״י חבר־העמים. ואם בסוף הסופים יתגברו החכוכים ותחדד הנצב ויתהוה על אדמת אבות איזה גיהנום, — דיה לצרה בשעתה. אל תפתח פה לשטן. אל תעירו ואל תעוררו שאלות מוקדמות, לפני בוא עתן. היוצר א י נ ו רואה את הנולד. היוצר נשמט ללחץ־הפנים ואינו מבקש חשבונות רבים. הנורמלי דואג להצלת השעה ואינו דואג לחיי עולם; שאם לאו — לא שבקית חיים לכל בריה. ובכלל: מי ומי הם אלה, שנרבה כ״כ להתחשב אתם, לעדן אותם ולפנק את רגשותיהם? מה הן זכיותיהם המרובות, יחסם העצום? תורה? אין. מוסר? אין. מעשים טובים? אין. פרא למוד־מדבר. ואנו הלא הננו סוף־סוף מיטב האנושיות, חלוצי התרבות, נינים ונכדים לנביאים ומורדים, נושאי פנסי־הקדמה ולפידי־השחרור. האם אנו, לעת זקנה, נרכין ראשינו לפני בני־אדם שכמותם, לפני עמי־הארצות ובני־המדבריות שכמותם, לפני אורחת־ישמעאלים? היה לא תהיה. ישובו אל המדבר אשר ממנו באו, ילכו לארבע רוחות השמים, רק אל נא יפריעו אותנו, אל נא יגזלו את זמננו ואת ארצנו, את מחשבותינו והרהורינו, כי קצה נפשנו בם!״

ודעה שניה, בדלה ומְרתהת, לוחשת: לא. תורה זו של „אדם קרוב אצל עצמו״ יסודה מֵעָבַר והיא מהֹלהלת אף בהוֶה, אבל אין סופה לעתיד. יסודה מאותם הזמנים, שבהם כל אדם חי לו ביחידות, מְגדר בנטיותיו ומסים באינטרסיו, אל אחרים לא שעה, בהינת עולם בפני־עצמו. הרגשת העתיד מלמדת אחרת. אף היא מכירה בכלל הגדול „אם אין אני לי — מי לי?״, אלא שהיא גם מדגישה: „וכשאני לעצמי — מה אני?״ כשאני לעצמי, בלי יחסים ברורים, מלֻבבים, משֻלבים עם העולם אשר מסביב, מה אני? לא טוב, לא אפשרי היות האדם לבדו. העתיד הוא החבור, הצבור. ואף הצבור הקטן אינו אלא תא של צבור גדול, כולל ומקיף יותר. אפילו במושב־עובדים, ולא כ־בצי בקבוצה, יוצא היחיד מאצטגנינות הפרטית שלו, מְרבים הענינים המשותפים על הנבדלים. אפילו יחס האם לילד־טבוחים, לכוכבה ואישון־עיניה, הולך ומשתנה. מתהוה בית־תינוקות כללי. יש בכל זה סמל לעתיד. יש בכל זה בטוי לדור החובק זרועות עולם, המפלג באויר נתיבה והמודיע חדשות בו־ביום מכל קצוי ארץ. נפלו, נפלו הגבולים. בהכרה עליונה על הדור פסקה השניות של „אני״ ו„הוא״, של „אנו״ ו„אחרים״. מיכאל קרמר אומר: „זה הכוכב שמה: אני הוא! אתה הוא! הוד־רוממות הוא!״ הטרגיות של הזמן היא בנגוד שבין הכרה עליונה ותחתונה, בזה שאין עוד ההכרה העליונה הרֶגולַטיב של הדור. מחול־השטנים של הזמן הוא בזה, שבָּאֵי־כח הכרת־פגרים עודם רודים בעם. וְחטאה בזה וגם כרעה ונפלה גרמניה. חטאה בפלהן־הכח וגם לקתה בו. כי גם אליל־הכח אל

רגשו ציונים! אהרנוביץ פולט: „גם אחרי שנהיה פה במיליונים". ורבינוביץ אומר: שינגא! הא מִנַּיִן לך? מנַּיִן שנהיה פה בכלל במיליונים? זוהי גוזמה. מעקרא דדינא פִּרכא. איך נהיה פה במיליונים — ותנאי המציאות אינם מרשים! זוהי אמונה משיחית, לא־נורמלית. אהרנוביץ מְדַבר על התור, שבו הערבים אשר מסביב לארץ־ישראל יהיו מרֻבים עלינו. ולדעת רבינוביץ — גם הערבים אשר בארץ עוד ירבו עלינו רבות, רבות בשנים. מבפנים ומבחוץ. שִׁבְתְּךָ, ישראל, בארצך בתוך עם זר. לא בעזרתך תעמוד על נפשך, כי־אם בפשרות ובעזרת שלטון זר. בלעדיו יערכו לך טבח־אוקרינה. הוה מתפלל בשלומם של קינג ג'ורג' ושל רַמסי מקדונלד... שאלמלא מוראה...

זוהי הפֶּרספֶּקטיבה. לא נחת ביעקב, גם בין הנורמליים.

זוהי הטרַגדיה. זוהי נקֻדת־המוצא. מכאן הדרכים נפרשות, נפרדות. —

במאי קא מפלגי?

מה המהומה, מה כל הַוִּכּוּח? במאי קא מפלגי רבנן? תאמר: בעצם המטרה, בעצם השאיפה להרבות את שאָר־ישוב בארץ־ישראל ובקדם למעלה־למעלה? חס ושלום! לא תהי כזאת בישראל. בעצם המטרה אין מחלֹקת ופלוגתא. מי שחולק בעצם המטרה — אינו בפנים, אלא בחוץ. הוה אומר: הפלוגתא חלה רק בנוגע ל ד ר ך אל המטרה, לאמצעים, סממנים, תכנית, שיטה, טכסיס, מאור־פנים ופרכוס־הלב. זה הכלל: מה שלגבי הנורמליים הדרך העולה למעלה, בדוק בהיסטוריה ומְנֻסה בהוָה ומנֻפה בשלש־עשרה נפות של ההגיון והשכל, הריהו אצל אחרים פגום ופגול ופסול, אבן־נגף ושאֹר־שבעִסה, מום בו ולא יֵרָצֶה. וחוזר חלילה: מה שהוא אצל אחרים האָרה ממרומים, פתח־תקוה ועֹגֶן־ההצלה, הריהו אצל הנורמליים טרוף־הדעת, דלקת־המוח ואידיאה fix. זהו סלע־המחלֹקת. —

דעה אחת, מְיֻשבת וצבורית ופטריוטית, אומרת: „אין לנו עסק בנסתרות ואי אפשי בשדוד מערכות. נקטינן: צבור קרוב אצל עצמו. נקטינן: טובה צפורת קטנה בידים מן הנשר אשר בשמים. נקטינן: ובכן תן פהדך — זהו כסף, ובכן תן כבוד — זהו כסף, ובכן צדיקים יִראו ויִשמחו — זהו גם־כן כסף. העולם הוא ריאלי־מוחשי. תכלית הכל היא התועלת העַצמית. אנו שבים לארץ־אבות, לאסיה, למדינת־טרשים זו, אנו מקריבים קרבנות־מֵחִים אך ורק לטובתנו, תועלתנו ותהיתנו אנו. אם תצא מזה טובת־הנאה גם לאחרים, — מהיכא תיתי. אין עיננו צרה בטובתם של אחרים. (גרסה אחרת, יותר ריאלית: אליבא דאמת בארצנו עיננו צרה וצרה, שהרי הם משתרשים על־ידי־כך בארץ ומתעָרים בארץ, וד"ל). זה נהנה וזה לא הכר. אבל אין זה אף שמץ משאיפתנו. אין זה מטריד אותנו לא בחזון ולא בחלום. מי שאומר את ההפך מזה, הוא מזייף את האמת, את לוחות־הלבב. לנו אין כל ענין באחרים. כמובן, עינינו לשלום. אך אם להם יש ענין בנו, אם להם יש איזו תרעומת עלינו, אם הם אומרים להפריענו, — הרי יש אמצעי־הגנה בעולם, הגנה עצמית והגנה זרה. כך וכך קילו דינמיט ואילו

לארץ־ישראל מרבים עלינו? יש לאמר: שאלה זו היא כיום מקדמת. משל לאדם הטובע ושואל: ומה יהיה אחרי שאנצל עתה מסכנת מות, שמא אחלה אחר־כך ואמות? „שאלות כאלה נשאלות אך ורק בשעת טרוף הדעת – במצב נורמלי לא יכירן מקומן".

זאת תורת הציוניות. זאת תורת הנורמליות.

עד כאן על־פי „אמתיות מסכמות" ב„הדים", י"א–י"ב.

פרספקטיבה

ושם באותה חוברת גופא ידבר אלינו עוד ציוני נורמלי אחד, יעקב רבינוביץ; אך בנוגע לשאלת „הכח הכמותי הגדול, אשר יכול בעזרת עצמו לעמוד על נפשו", הוי, בנוגע לאותה שאלה של „מיליונים" אוכלסין יהודאין בארץ־אבות, – בנדון זה יש לו לנורמלי זה דעה אחרת, הוי, לגמרי אחרת. הוא אומר ברורות ונמרצות: הציוני החושב לבנות את הארץ בשלשים שנה ולפתור את שאלת האמה הוא קרבן אילוזיה. לאמר: עם ישראל פורס מלחמו ומטובי בניו ובנותיו – לשם אילוזיה, לשם דבר אשר היה לא יהיה. רבינוביץ שואל: היוכלו היהודים ליסד בארץ שלטון עצמי גמור? והוא עונה: בשום אפן. וטעמיו ונמוקיו עמו, על־פי טרוצקי ועל־פי העיון העצמי: אוצרות בשביל תעשיה גדולה אין, ותעשיה קטנה אינה בוראה לא מעמד פועלים ולא מעמד אזרחי. המס והשחד יאכלו את עדף הרוחים, ואי־הבטחון והסכסוכים יחלישו את האיניציטיבה הרחבה ויעכבו את ההתפתחות. אלא מה? תברא ארץ קטנה־קטנה תחת חסות ממלכת־חוץ חזקה וחיה בפנים על־ידי פשרות עם השכנים; ארץ שכספה יבוא ממרחקים על־ידי כספי־צבור יהודיים, שחלק ממנו יאכל וחלק יברא נכסים חלשים מספקי־עדף. ארץ של אכרות מעורבת. אפנדי ופלח ויהודי יוגב עם פועל יומי זר ואכר יהודי עם פועל שנתי זר וגם מושבי עובדים וקבוצות עובדים על אדמה לאמית. הנמל – אילוזיה. כמה חופים מדלדלים יש בעולם. העיר הערבית לא תשתנה בהרבה וגם אצלנו תהיה עיר בעל־ביתית. לפועל יהיה הגג של מעמדיות בלי היסוד. אך לא נורא. הארץ תוכל – אמנם בקשי רב, ביסורים, בסכסוכים בפנים ובחוץ, בפשרות – להיות עובדת, זורעת, נוטעת ויוצרת תרבות גבוהה. הרי נורוגיה וכו'. וחלום המדינה היהודית? אילוזיה. למה כל המהומה? יש מדינות קטנות הפורחות תחת שלטון זר. הלז ישמור גם על שווי־משקל בפנים. כי יש גם ענגים. צל מעמד המתגבר לפני זמנו הוא מקור לאסונות. הרג רב במאי תרפ"א. ה„בונד" גרם לפוליטיקה של פוגרומים וגם פה איננו רחוקים מזה. פה יש עוד מקום יותר לבנדיטיסמוס מאשר באוקרינה. השלטון הזר ישמור עלינו ועל שכנינו. רק אוי ואבוי אם תפרוץ אנרכיה באנגליה. אנרכיה תהרוס את הממלכה הקולוניאלית ואנו נהיה הקרבן הראשון.

הנה פרספקטיבת־אמת. הנה חלום המדינה והנה שברו. הרי לך הכח הכמותי הגדול, אשר אמרנו בצלו נחיה בקדם ובעזרתו נעמוד על נפשנו. למה

שש חוליות

„אַרצה את דברי – אומר יוסף אהרנוביץ – כמו שהם נִתָּנִים לי עתה, למקוטעים ובלי יכולת לקשרם קשר חיצוני". הדברים נוגעים לשאלה הערבית, לאמר: לאותה השאלה, איך צריך אדם מישראל להתיחס אל שאלה זו ואל בני־אדם אלה. והדברים הם שש חוליות.

ראשית: בידוע, שאין בעולם לא צדק ולא אהבה ולא שִויון, אלא מְנַצחים ומְנֻצחים, תקיפים וחלשים, רבים ומעטים. המְנַצח, החלש והמועט רוצה, כמובן, בשלום וביחסי־ידידות, ואולם הצד־שכנגד רוצה להִשען אך ורק על הכֹּח שבידו. אנו בארץ־ישראל הננו כיום הצד החלש. והנה יַסֹּר יִסְרַנו יה וקמו בתוכנו נביאי השלום. אִלו הטיפו את מוסרם לצד החזק – החרשנו. אם לא יועיל – לא יזיק. אך אם לנו יטיפו – הרי זה לַעג לרש.

שנית: בין מרביצי־השלום המרֻבים (?) יש גם כאלה המְדַברים על תחית המזרח. בתמימותם יחשבו, כי הם התיצבו על נקֻדה מוסרית גבוהה ביותר ביחסם לאחרים. אך זהו זיוף המוסר. כי מוסריות יש במה שאדם מחמיר על עצמו. ואולם כשאדם בא להיטיב לאחרים ואת פיותיהם לא שאל ואת רצונם לא חקר, הרי זה לגמרי לא־מוסרי.

שלישית: אימתי היתה לעֲרָב תרבות מוסרית, שכדאי לעסוק בהחיָאתה? שמא אותם המטעמים, שלקחו מתרבות יהודה וקלקלו אותה? שמא בהרמונות הכליפים עם נשיהם, פילגשיהם, סריסיהם ועבדיהם? או בכבושי־המלחמה בכֹח הַסְּכמה „דין מהמד בסיף"? הרי התנ"ך עצמו, שהספיק להטביע חותָמו על עמים אריים זרים ורחוקים, נשאר זר ומוזר בעֲרָב.

רביעית: התחיה שבעיון מעוררת תמהון וזו שבחיים מעוררת גם בְּחִילה. היא ענין לתַירים, הפובדים לשעה קלה שֻלחן גבוה של תרבות; אך אנו שאין לנו אלא שֻלחן זה, אנו שנלחמנו תמיד בתרבות־פראים זו – איך נאמר להחיותה?

חמישית: תורת ציון היא תורת האֶגואיסמוס הלְאֻמי. אנו עובדים אך ורק בשביל עצמנו ולא בשביל אחרים. אנו מתכַּונים אך ורק לטובתנו. העם היהודי לתפוצותיו פורס מלחמו ונותן לציון ושולח את טובי בניו ובנותיו לעבוד כאן לא לשֵם „טובת כל יושביה", שאין לו כל ענין בהם, כי־אם לשם בנין בית לאֻמי לעצמו. הפורמולה לעבוד בשביל ארץ־ישראל „לטובת כל יושביה" היא מְזֻיפת. אדם דואג לעמו ולא לאחרים. כמובן, שעינינו לשלום. ואף אמנם לא התגרינו מלחמה, לא רצחנו, לא שדדנו, לא גזלנו ולא גנבנו ולא נגענו בהם לרעה, לא ביחידות ולא בצבור. אבל כל זה לא יועיל לנו, אם לא נהיה כאן לכֹח כמותי גדול. ולהיות כאן לכֹח כמותי גדול, אשר יכול בעזרת עצמו לעמוד על נפשו – זוהי שאיפתנו. זוהי ציוניות. עבודה לעצמנו ופריקת על התעודות השונות, שאין להן ענין לזה.

ששית: ואם תאמר: ומה יועילנו זה, אם גם אז יהיו הערבים אשר מסביב

ר' בנימין

מִזְרָח וּמַעֲרָב

רשימות קטועות

מאמר א

הקדמה

לפני הקורא מִספר רשימות ממסכת „ערב". לשעבר הָמָה הלב במסכת זו ורבו גם רבו חזיונותיו ובטחונותיו. אך הסערה קמה והיתה לדממה. אחרי הרעש קול־דממה יִשָּׁמע, דקה עד־מאד. הנה היא אצורה ברשימות האלה.

נקֻדת־מוצא להן שִׁמשו דברים שנאמרו — מן הצד, לא בבימה רשמית — לברור המחשבה והמעשה בציוניות.

מטבע הבולמוס להטות את הדברים מקיצוניות אחת לחברתה. אפשר אפוא שיחשֹב מי־שהוא, כאִלו אני אַנטי־מערבי. לא כן. הנני רק אַנטי־שקר. אני מקַבל את המזרח והמערב כאחד. גרתי מקרוב בעיָרה על־יד וינה ובעיָרה על־יד ירושלים. אני מקבל את שתיהן כאחת (בשתיהן כאחת ידו אבנים ביהוד״ם).

היו ימ״ם ואני חלמתי־רקמתי לי את קורי־ציון במטוָה של ד״יזרעאלי. פַּן־שַׁמיות. אבל לא כאשר דמיתי כן היה. חזיונות אחרים גברו על חזיונותי. בצת קול דממה דקה יִשָּׁמע. אולי — במסכת זו — קול דממה אחרונה.

פלא! משום־מה נצטרפה לי לענין שלי גם פסקה חדשה זו של ג. שופמן:

„ככה התקַים בנֵס עולם בתוך עולם. לסטים ארבו מאחורי כתלנו, וכפרים, כפרים מסביב. אמנם הגדולים לא יָראו ולגלגו על הקטנים ועל פּהדם; אבל כי צדקו הקטנים מהגדולים והם הם חשו נכוחה — ה ל א ה ו כ ח ב א ח ר י ת ה י מ י ם!"

הדקה, הַמֶּרכבת, הכָּלה לבדידות ונקשרת באלפי חוטים סמוים מן הצין אל חיי הרבים; וכנגדה — זו של איש־הַסֶּנסַציה, השולֵח (ביום שנהרג המלוה־ברבית מוֹרֶן על־ידי הגברת גוג) רצים בכל הבולוָרים שבפריז עם פלַקטים: „מוֹרֶן לא יוסיף עוד לקרא את הז׳ורנַל "Taches d'Encre" — קוריוֹזה קטנה זו מחייו, שעם כל קלוּתה, היא מגַלה את סוד תכונת־נפשו של בָּרֶס לפנינו יותר מכמה ספרים. כך נוהג או איש־הַקְרֵירה, שאינו מבחין באמצעים, או סתם לֵצָן, שכל מגמתו אינה אלא למשׁך אליו את דעת־הקהל.

בבחינה זו היה ונשאר עד סוף ימיו אותו הַלֵּץ. גם בהיותו נביא־היֹפִי וגם בשבתו בסוד־נבהרים היה תמיד מעלה אבק ורעש מסביבו. אין ספק, שהיו לו רגעים של עִליָה; אבל גם כמתבודד וכאיש־המסתורין — השאיר תמיד הלון אחד פתוח אל השוק... הדֶנדי חומד לו פתאם להתגַלות כנביא, כמוֹרַליסט, ומשתמש במאורע־פַּנַמָּה להלהיב את־עצמו ולהלהיב את האחרים בבנַליות מוסרית מקֻשטת פרחי־מליצה; אבל עתיקות יָוָן ורומא וכפרד מוציאות אותו פעם בפעם מתוך הדבֵקות המוסרית האזרחית, והוא נעשה שוב אַרטיסט, משורר שאין לו בעולמו אלא היֹפי האצילי. אולם הנה נתרוקן שוב מקוֹם בלב, והוא זקוק שוב לסנסַציה ולהתפעלותו של ההמון. ככה הוא עובר מתפקיד לתפקיד כל ימיו, עד שהוא משתקע לבסוף כֻלו ביוָן הפטריוטיות, שאינה יודעת גבול בשנאתה לעַם־חֶרמה — לגרמַנים. נשמת אלהים זה־כבר דעכה בו, אבל העֵט המהיר והמחֻנן עוד יורק אֶרס ומרעיל את אוירה המחניק של צרפת המנצחת. נשאר עוד הרֵינוּס, בִּצוּר הרינוס, הרוֹמַנטיקה של הרינוס... הוי, כמה נוראה היא הקנאות הנזונה מאמת מכֻרסמת, מאינסטינקטים עממיים שיש בהם גם מן השירה ומן הכֹּח המסֻכָּן, המשֻׁמר בכל מסֹרת!

* *

*

אפשר, שלא היה כדאי להרחיב עליו כל־כך את הדבור. אבל אדם כבָּרֶס לא רק ללַמד על עצמו יצא. הוא אינו הזיון בודד. אמנם צריך להודות, שרק בקַרקעה של צרפת היורדת, צרפת של תקופת דרַיפוּס ופריחת־האנטישמיות, היה יכול לצלות צמח־שעשועים זה, מין הרכבה של התנֻונה מוסרית־יצירית ופוֹליטית־ריאַקציוֹנית כאחת. ואולם אנחנו נמצאהו בכל הארצות הנחשלות. לא תמיד הוא יוצא בלבוש־התכלת של האמן רב־הכשרון; אבל הוא צומח תמיד על אדמת־הרקב של סביבה שוביניסטית הֲלוּמַת־אֵיבה וַעֲקָרַת־יצירה.

ברלין־גרוּנֶולד.

ג

הוא היה סמל הדיקדנס, – זה שהטמאה והקדשה משמשות אצלו בערבוביה; זה שקולט בצמאונו הכל, ואינו קולט כלום, משום שכל קרקע נשמתו אין אותו החמר המצרף, המגבש למרגליות־היצירה גם את פסלתם של החיים. זהו העשר של האסתטיקן – שהוא ההפך מעשרו של האמן. האחרון יוצרו מעצמו; הראשון רק נהנה ממנו.

אפשר שלא קלעתי יפה בהגדרתי. בּרס לא היה אולי, כמשורר, רק אסתטיקן. הוא ידע לפעמים לחיות על היפי גם כמשורר. היו כאלה שהעמידו אותו כרומניסט בשורה אחת גם עם אנטול פרנס. עמודי הפרוזה שלו נחשבים, גם לדעת מתנגדיו, מצד הסגנון והרתמוס, בין המעלים שבספרות הצרפתית. אבל היה בו יסוד, שפוסלו למפרע, שמבטלו כיוצר־אמה. וזה היה לא רק הפוליטיקן, שבמחצית־חייו השניה נתכס לו כלו – פוליטיקן גס וקולני זה שגרש, ביַש את בת־השירה; גם בפוליטיקן־משמר יש יפי שלו ואמת שלו; בגאוני־הריאקציה, כביסמרק והדומים לו, יש כח מוסרי גדול, יש איזו שלמות נפשית, גם כשמעשיהם שליליים – יש משהו המחפה, המצדיק, המבאר את כל מה שהם עושים. ואולם הבּרסים נראים לנו תמיד כאנשים שהתלבשו בלבוש זר, העושים לא מתוך הכרח, כי־אם מתוך בחירה חפשית של תפקיד שאינו הולמם, אבל מכיון שנכנסו פעם לתפקיד זה, שוב אינם יכולים להסתלק ממנו לעולם. וקנאות מזֻיפת זו היא היא הנטפלת לעתים קרובות אל התכונות הרפות, הרוצות להופיע דוקא על בימת־הגבורים של ההיסטוריה. ההמון נמשך לפעמים אחריהם; אבל גם הצלחתם אינה אלא הצלחת המשׂחק על הבימה – הצלחה רגעית ועוברת. למעטים המבחינים יהיו תמיד סמל הטמאה – הרקב המצפה באבק של זהב.

כי קנאות זו, קנאותו של האסתטיקן, היא המכערת ביותר. היא באה על־הרב מתוך היסטריות של חלשה, ורק לעתים רחוקות מתוך איזו עתרת של כחות, שאינה יכולה להבלע ביצירה האמנותית, והיא משתפכת ללא־צרך וסוחפת את שדה השירה. ברם, אם כל קנאות אינה נעימה, – ומוכיחה, עם כל החיוב שיש בה, על איזה פגם נפשי, – הנה הקנאות הזאת, הבאה רק למלא את הריקנות שבלב, המשמשת רק משען לאמן הנבוך, שדללו כחות־יצירתו הבריאים, לא רק שאינה נעימה, כי־אם היא מסכנת ביותר. היא אינה מפרה לעולם; היא רק מכניסה מבוכה ומרבה את המהומה.

מין קנאי כזה היה בּרס. בן־עשרים הוא בא מלוטרינגיה מולדתו לפריז על־מנת לכבש לו את צרפת. אגדות מולדת ויגון מולדת, שנשתעבדה לזרים, השקו את נפשו מימי ילדותו. בן־בנו של אופיצר, שנלחם במערכות נפוליון, הוא קשור באמת לצרפת. אבל קדם־כל הוא בכל־זאת אדם, שיש בו מין הפרטרופיה של כחות וצמאון חולני לפרסום. נלהמות בקרבו שתי נשמות: זו של הפיטן חריף־הרגש, התר אחרי יפי חדש, אשר יביע את רוח האדם המודרני,

מאז ומעולם, את הדרך החדשה תמיד בצרפת. בָרֶס היה להם הקול־הקורא למרחב. שנאתו לכל המוני ושפל, לכל הברבַרי שהתחיל שופך את ממשלתו על הכל עם תגבֹרת הריאַליסמוס ברֶבע האחרון של המאה שעברה, ועֹשֶר התפארת שהשתַפך בשֶפע סגנונו, בדקות מחשבתו, ביכָלתו לתפוס את נדנודי־הנפש הכי־חבוּיִם, – כל קסמי־הדִקדנס האלה קנו לו את לבם של כל אלה שהתגעגעו לשחרור האמנות ולשחרור הרוח.

אבל מלבד שבָּרֶס היה אמן, או לו גם רק בעל האמצעים המרֻבים של האמן (בין שני אלה יש תמיד להבדיל) – חפץ להיות, למרות טעמו הטוב, מראשית צעדיו גם מעין מורה ומבַשר, איש התֵאוריות והדעות הקולניות, אשר היו, ככל עֹשֶר־רוחו, ספק אורגַניות־פנימיות וספק תיאַטרליות, פרי פוֹזה והתהדרות, – והן הן שהכריעו סוף־סוף. עם התפתחות אנֹכיותו לאֻמיות קיצונית (אנֹכיות קולֶקטיבית) שהתבטאה בסִדרת־הרומנים השניה, הידועה בשם „הטרילוגיה של האנרגיה הלאֻמית", הוא עוזב את תפקידו העִקרי, תפקיד האמן להקשיב תמיד אל חיי־הרוח המפכפכים מתחת להכרה, ונעשה להפוכו – לפוליטיקן, לספֶקולַנט של האידיאַלים הלאֻמיים. מאז גורלו נחתך: מכלל פיטן יצא, ולמדרגת פוליטיקן אמתי, עולמי, כמו שחלם, לא הגיע. מובן, שכאיש־הכשרון, גלה גם במקצוע זה את הטמפֶּרַמנט העז, את ההתלהבות המיֻחדה לו, והפַּתוֹס הזה, עם כל הנלעג שהיה בו לפעמים, היה גם משפיע. אבל זאת היתה השפעתם של עתוני הבוּלֶוַר, כֹּח ההפקרות והעִוָרון הלאֻמי. זה לא היה פרי הרצון של יצירה חיובית, כי־אם התפנקות של אמן, שנעשה צר לו בהוגו והוא מבקש בפוליטיקה מוֹצָא לכֹחותיו. הוא בעצמו הודה פעם (בשיחתו עם הרמן בַּהר), כי בית־הנבחרים, שהיה אחד מציריו במשך עשרות שנים, לא היה לו אלא בימה לקבלת רשמים חדשים; ואפשר, שכל פעֻלתו המדינית היתה נובעת מתוך צמאון לגֵרוי, להתעוררות מלאכותית, אף כי היה עלול לפרקים מתוך התמרמרות לגַצות בבית־הנבחרים כשור־פר או גם להוריד דמעות. אלמלא היה אמן, היינו מאמינים בדמעות אלה; אבל לאמן אנחנו מאמינים רק כשהוא מתגלה כאמן.

אחד משני אלה היה תמיד מזֻיף אצלו: האמן או הפוליטיקן; כי לא היה אחד אשר יכריע, אשר ישלים ביניהם. וזהו סִמן רע לשניהם. האמן יוצא גם מתוך קרעי נפשו באדרת־מלכות אחת. אבל מי שאין בו אחדות פנימית, אין ליצירתו יסוד. לא יועילו כל אמצעי־השירה העצומים, כל הוִירטואוֹזיות של הסגנון – הוא יהיה תמיד מעין בדחן ואקרבַּט, אשר יתן עֹנג לנפשנו בצאתו על הבימה, אבל הִשָּכח יִשָּכח מלבנו ברגע רדתו. בָּרֶס עלול היה להפליא, להביא לידֵי התפעלות בעֹשֶר־רוחו, אבל זה היה עֹשֶר של תרמָמים – עֹשֶר שאינו מַפרה ואינו משביע.

נשארו לו, לַקָּתוֹליקן הקנאי ולמטיף־הריוַנש, רק בין כת הפטריוטים והכמָרים. אלה ידעו להוקיר את שליחם זה, שלא חס על כשרונו, שעזב בגללם את מִקדש יצירתו האמנותית, ובמשך עשרות בשנים עמד כדרַקוֹן אָיֹם על המשמר והטיף באלפי מאמרים ופמפלֶטים לאֹפֶל הלְאֻמי והקלֶריקָלי, אשר ירד על צרפת כענן כבד. וצריך להודות: לקלֶריקָליות העולמית, שֶׁשַּׁמָּשֶׁיהָ הם על־הרֹב המטֻמטמים והפחות מחֻננים שבאנשי המדינה והספרות, לא קם עוד בתקופה האחרונה איש־התרבות, חריף־כשרונות ודק־הרגשות כבָּרֶס, אַקרבָּט רוחני זה, אשר ידע להאציל מזיו סגנונו גם על דעותיו הכי־ציניות ולהעטות מַעטה־כבוד על הריאקציה השחורה, המחניקה את צרפת עד־היום.

מובן, שאת האדם בָּרֶס אין לָמֹד בקנה־המדה הרגיל. יותר מדַי היה איש־הרוח, יותר מדי עמד במחיצתם של אנשי־הרוח הגדולים, בכדי שנראה בו רק אחד ממשַמשי־הריאקציה הרגילים, המוכרים את־עצמם מחֹסר כשרון או מחֹסר כסף לאליל־ההמון.

הוא היה אחר. הוא בא ממעונות הַשֶּׁקט והזֹך האצילי של נשיאי מחשבה ויפי כרֶנַן וניטשה. אחד מספריו הראשונים, שבהם קנה לו פרסום, היה חבורו Huit jours chez M. Renan („שמונה ימים אצל מר רנַן"), מין אינטרביו בדוי, שבו עטה את אישיותו של רנַן בעִנני־דמיון כאלה, שהרב היה אנוס לצאת בעצמו כנגד תלמידו־מעריצו. אבל מי שהיה פעם מעריצו של רנן, אי־אפשר שלא יהיה בו משהו מהוד אציליותו של זה. בתקופה ההיא היה עוד בָּרֶס משורר, עסגנונו הנפלא וכֹח חדירתו העמֻקה לקחו לבבות. אבל היה גם ביסוד שירתו איזה צד מסֻכן, שלא נִבא טובות. זה היה לא רק האינדיבִידוּאַליסמוּס הקיצוני, כי־אם גם הלְאֻמיות הצרה, המביאה תמיד לידי עקרות של יצירה. בספרי־השירה הראשונים הוא עוד רואה את העולם בעד ערפלי רומנטיקה. צלילי־סגנון ומראות־חזון דקים מן הדקים, כמעט רוחניים, עוטפים את ההוָיה. האדם הבודד מופיע, הטפוס החדש, זה אשר השליך מעליו את סבל הסביבה, וגא ובן־חורין הוא מבקש את עולמו — את־עצמו. הנה כזה היה בָּרס הצעיר, אפילו בשעה שהיה עורך את עתונו Taches d'Encre, מין „רשות היחיד", שהיה מפרסם בו כמעט רק את יצירותיו הוא ושכבר היה נותן בו את אותותיו של הַקַּרְיֶריסט. עוד שֶׁקט היה במחיצתו וגאון של מחשבה בת־חורין, מחשבת־העתיד, אשר התחילה לחדור אל עולמו הפנימי של האדם ולהרחיבו. לאחר עולמם המחניק והשטחי של הנטורַליסטים היה נעים לטַיֵּל בגַני־שירתו הבשומים, שבהם התהלכה הבדידות של הגאון. ברשת קסמיהם נלכדו אנשים צמֵאי־חָזון כהֶרמן בַּהר, אשר בקשו, כדרכם של אמני גרמניה

III

מוֹריס בָּרֶס

(האסתֶטיקן)

א

מוריס בָּרֶס, מי שמת ביום ג׳ בדצמבר מיתה חטופה לאחר חיים סואנים ורַבֵּי־פְּעָלָה, שנוּא ואהוּב, בזוי ומְכֻבּד, מְפֻרסם לשבח ולגנאי, בהיותו בן־ששים, בעצם עבודתו המדינית, אם גם לאחר שדָּלַל זה־כבר מַעין יצירתו הפיוטית – היה אולי הטפוס המענין ביותר שבכל בני־דורו. בו התגשמו כל התכונות, התגלמו כל הנגודים, שאנו יכולים לצַיֵּר לנו באדם אחד. אישיות עשירת־צבעים ועשירת־כשרונות, רַבַּת־כֹּח ורַבַּת־השפעה, שהתרוממה לפעמים עד למרומי הפָּתוֹס ולפעמים ירדה עד לבוֹרָהּ העמֹק של דֶמַגוֹגיוּת שפלה, הגשים בָּרֶס בכל הויתו את בן־הדור, את האינטליגנציה הצרפתית היורדת שבסוף המאה שעברה, זו שאֶת דמותה הרוחנית, דמות־זְוָעה, היטיב כל־כך לצַיֵּר לנו רוֹמֶן רוֹלָן ב„ז׳ן כריסטוף״.

אמנם חייו, שהתחילו בתעלולי צעירים אוהבי־בדידות ושואפי־פרסום כאחד, חיים מלאי אֶנֶרגיה עצורה כמַעְיָן רותֵח, שהשתפכו לכל עֵבר ורעשו מהתפרצות וצמאון להתגלות, נגמרו ממחציתם השניה ואילך במונוטוניות ידועה, למרות כל השאון והסקנדלים, שהיה מעורר מדי פעם בפעם, מתוך קנאות ומתוך שאיפה לפרסום, מתוך איבה היסטֶרית, אמתית ועשויה – כמו שהיה בכלל כֻּלּו אמתי ומזֻיף, קנאי ותיאַטרַלי כאחד. פַּמפלֶטיסט ממדרגה ראשונה, נוטר־שנאה ורודף אויביו עד־חרמה, היה אמנם תמיד אדם מְסֻכָּן, מתנגד שפגיעתו רעה. כאַנטישֵׁמי, כזולל־גרמנים, כפטריוט, היה מטיל ארס בהמונים, שבלעו את דבריו בצמא, והשחית את רוח בני־הנעורים, הצוהלים תמיד לקראת „מצילי־המולדת״ מטפוס זה וקושרים עטרות „גבורים״ לראשיהם. אבל היה תמיד קצת מגֻחך באי־יכלתו הפרלמנטַרית, ככל צעקן, ולמדרגת פוליטיקן אוניברסַלי, שדבריו נשמעים מעֵבר למפלגת המאה השחורה, המצויה בכל ארץ, לא הגיע. כאמור, היתה לו השפעה מקומית עצומה כלכָל מי שמעורר את האינסטינקטים של האספסוף. כשרונו הספרותי המזהיר קנה לו גם קהל־קוראים גדול בתוך „החברה ההגונה״, אבל אלה לא קבלו מעולם את דעותיו ברצינות יתֵרה. אי־אפשר היה שלא להִמשך אחרי קסמי סגנונו הנפלא, שלא להתפעל מן הדברנות החריפה והפַּתֵטית, זו שמוצאת לה תמיד אזנים קשובות בצרפת; אבל גם חסידי כשרונו הכי־נלהבים, אלה שבראשית עבודתו הספרותית ראו בו אחד מַדַּבְּרֵי צרפת הצעירה, אחד ממְחַדשי־הרוח ונביאי־המודרניות – גם אלה נתיאשו לבסוף מזה, ששכרונו הפוליטי האפיל על כשרונו האמנותי, זה שנהפך יותר ויותר לחיה טורפת אֵימָה בשנאתה ובעִוּרוֹנה וטָבַע ביָוֵן מצולת־השוביניסמוס לאין מוֹצָא. מַעריציו הנאמנים

ממנו, עדַין ממשיכים, תקיפים ומכֻבדים, את מעשיהם, מכַסת אותנו במקצת עמו. דבר זה מוכיח, שהיה בכל־זאת נעלה מכל אלה, החרוצים ופקחים יותר ממנו. אנחנו לא נגיד בשום פנים, שהאיש היה רק צבוע. הוא היה, כנראה, רק פוליטיקן בלתי־זהיר. הוא לא ידע להבטיח לעולם, כחבריו באירופה, הבטחות כלליות, דפלומטיות, הבטחות שאינן מחַיבות, שאין להתנַדות בהן. הוא חתם על שטר־חוב ברור, שאפשר להגישו לידי פרעון. שמיטת־הרגל, בתנאים שהיה נמצא בהם, היתה מֻכרחת.

אלמלי היה בו מִמִדת הריבולוציוֹנֶר, זה שאינו מסתפק ברפואת־שוא, לא היה מתחַבר אל אלה שהתמחו בשעבוד עמים, בפוליטיקה אגואיסטית מלֵאה נכָלים ורמִיה, כי־אם היה עושה מה שהיה בכחו לעשות בעמדו מחוץ לעדת החנֵפים. הרבה לא היה עולה בידו; אבל את השקר היה יכול לגַלות ואת הצביעות — וזה היה כבר מעשה מוסרי רב.

אמנם כך הטיל כמה גרעינים של רעיונות בריאים לתוך העולם; אבל ספק גדול הוא, אם הם יַפרו את קרקע־העתיד. זה היה נסיונה האחרון של המדיניות הישָנה, ההולפת ועוברת לעינינו – מדיניות שלא היה בכחה לעשות מעשה רב, משום שלא עשתה מעולם מעשה שלם ולא תִקְנָה מעולם תקון שלם.

*

*

כשבא לנין לפטרבורג ונתקבל בכבוד־מלכים ובחדרי מלכים בבית־נתיבות הפינלַנדי על־ידי חבריו, ברך אותו בשם מועצת־הפועלים צ'כיאידזה והזהירו על השלוֹם הנחוץ לשֵם חִזוק הריבולוציה על־ידי כל המפלַגות. כשגמר זה את ברכתו, קם הריבולוציונר, הפך את ערפו כלפי המברך אותו, ופנה אל קהל הפועלים בדברים קצרים ופולחים, אשר בהם הביע את דעותיו על המהפכה ועל הפֶרספקטיבות שלה. לא הֶעלים דבר, לא החניף ולא יָרא להביע בצורה היותר מֻחלטת את התנגדותו למהפֵכה־לחצאין, את כל הקיצוניות שבה יִלָחם כנגד חבריו, שאינם רואים את הנולד, – לא היה מהסס לגַלות את הכל בבת־אחת.

זוהי מדת הריבולוציוֹנֶר, שאינו יודע נדנוד, שאין לפניו צביעות, שהמצוָה החמורה הראשונה לו: „הִבָּדלו!" – הוא יודע ברור עם מי יֵלֵך. רעיונו האחד שליט בו. והוא נכנע לפניו, נשמע לו ונגאל על־ידו.

הפוליטיקן אין שלטון הרעיון עליו, אלא שלטון המצב, שלטונם של התנאים הארעיים. רעיונו, גם כשֶיֶשנו, מְשוֹלָל אחדות פנימית, צורה קבועה – מְשוֹלָל אַבסולוטיות. כצַל הוא מתרשם, כצַל הוא נִמְחֶה. מלחמתו, אהבתו, שנאתו – הכל ארעי, הכל יחסי, הכל עשוי להשתנות. לפיכך אין הפוליטיקן יוצר ערכים, וגם כשהוא נראה כיוצר, אין ליצירתו יסוד, אין הפראתו לדורות.

אותם להפסיק את הטֶבח ההדדי ולקבל את תנאי־השלום הרצוים. אבל משעה שנהרג החַיָל האמריקאי הראשון בִּשְׂדֵי־צרפת, אבדה התקוה האחרונה. הדם משַכר. השנאה לגרמניה הפכה עד־מהרה גם את תושבי ארצות־הברית לשואפי־קְרָב. נפילתו של וִילסון התחילה לא בשבתו אל שֻׁלחן־השלום בוֶירסיליה, כי־אם בהחליטו לצָרף לכח־המשחית גם את ארצו. ברֶגע זה נֶחתם גזר דינו. מאז שוב לא יכול שלא לשנא, שלא להיות גם־הוא אחד מעבדי השטן. מי שמאמין להשכין שלום, אחוָה ורֵעות בהארכת המלחמה, שוב לא יכול להיות נושא אבוקת־העתיד לאנושיות — ידיו כבר הֻטמָאו.

מובן, שהוא ראה את־עצמו אנוס לכך. הטמטום העקשני של גרמניה הנלחמת היה עדַין עז למַדי, ואי־אפשר היה לקוות גם מצדה, שתסכים לשלום־צדק; אבל אִלו היה פוליטיקן טוב, היה מחַכֶּה והיה מוצא סוף־סוף את שעַת־הכּשֶׁר. כל־עוד לא השתתף במלחמה, היה בכל־אֹפן כֹּחו יפה יותר להכריע. וגם כשכבר נעשה מעשה, קפח את כל מפעלו בהֶמשכו אחרי בעלי־בריתו במלחמה ולא הפסיק אותה בשעתה.

ג

הוא נגלה עלינו בבואו לאירופה כמלאך־השלום, ולמן הרגע הראשון היה ברור, שאין לעשות דבר. גרמניה היתה לא רק מנֻצחת — היא היתה רמוסה ברגלַים. העמים הגדולים והקטנים, שהשתתפו במלחמה, עמדו מסביב ככלבים רעֵבים וחִכּוּ לנֵתח שָמֵן. מה יכול לעשות האיש הזה, שעמד בעצם בודד, שבא בלי תכנית, בלי רצון ברור, שהביא בידו רק את מגִלתו בת י״ד הדברות, שאפשר היה לגַ־ות פנים בה ולפָרשה איש איש כרצונו? הקלֶמנסואים והללויד־ג׳ורג׳ים ראו תֵכף עם מי יש להם עסֶק. פעם החליפו את המֻשׂגים הישנים בשֵמות אחרים: — במקום מס־המלחמה, למשל, בֶּדק־הנהרֶסות וכיוצא בו, — פעם הסתמכו סתם על חוזים, על הבטחות, על ה„סכנה״ הצפויה מצד גרמניה. הן הוא היה איש־בריתם, אחד משלהם — והיה נענה להם, לאחר ש„עמד על דעתו״ בכל פעם, ברצון או שלא ברצון. עמד, כמובן, על המקח והתעַקש בשעה שהיה לו עסק עִם עַם הלש, ולעֻמת־זה וִתר כמעט על הכל לעמים הגדולים. וככה נהפכו, כידוע, כל י״ד הדברות — ואפילו „חֶבר־הצמים״, שנתגשם כביכול — לדברים שאין בהם ממש, לחֹמר שהשתמשו בו פיליטוניסטים ובעלי־פָרודיה. עִם חוזה־שלום כזה, שנחתם על־ידו, שב ה„מנצח״ אל ארצו, והלֵצים שבאמריקה הטביעוהו תֵכף ברֹק שבפיהם. הגיהנוֹם המוסרי, שנדון בו האיש האֻמלל הזה למן היום שֶׁשב מאירופה, אין אנחנו יודעים כמעט דוגמתו בהיסטוריה. כך לא נענש עוד פוליטיקן מעולם. והוא הרי לא היה בכל־אֹפן הגרוע שבחנֵפים הללו!

עכשו מֵת לאחר עִנויים קשים ומרים, מת בזוי ומֻנדה — מת מֻנצח. ועובדה זו, שנענש, שסבל, שנתבזה כל־כך, בשעה שהאחרים, שלא היו טובים

ב

כל „התנאים האבּיֶקטיביים" היו בעד וִילסוֹן. חניך הפּוּריטניוּת האמריקאית, החדוּרה כֻּלה הוּמָניוּת, מבני בניהם של אותם המיסיונֶרים אוהבי־השלום שה־עיון על אַחְוַת־עמים היה תמיד קרוב ללבם; בעצמו סופר מְבהק, פּרוֹפֶסוֹר, להיסטוריה, דמוקרַט, העוסק בחקירות היסודות של תורת רוּסוֹ וכֻלוֹ מָלֵא רוּחוֹ של אותו האידיאַליסמוּס, המקָרבו לַקַנט ולשאר הפילוסופים הגרמניים – הרי הוא לכאורה אותו האיש, שבהגיעו לשלטון יקָרב את „מלכות־השמים", ויושיטנה לנו בידים.

אבל הוא היה פּוליטיקן, הוֵה אומר, איש שמסובב תמיד את הגלגל, ובאמת אינו אלא מסתובב; מאמין שהוא מנהיג, פּועל וּמשפּיע – ונמצא מֻנהג, נפעל וּמֻשפּע מאחרים. בימי ההרָדוּת של המלחמה, כשֶׁנִתַּך עלינו מבּוּל של שקר וזיוּף וחנופה, מובן שהעינים נָשׂאו אליו, אל האדם הזה, שההשגחה בעצמה כאִלו בחרה בו, הרימתהו עָל ונתנה בידו את היכֹלת להכריע בין העמים הנלחמים, שהיו מטֹרפים משנאה ומצמאון לדם. נדמה היה, שהוא הכל־יכול. הוא, שעמד בראש ממלכה ענקית עצומה, עשירה, שלכחותיה אין חֵקֶר; הוא, שיכול היה מֵרוֹם עמדתו, המדינית והרוחנית גם־יחד, לראות, להבין, להעריך את המצב – לראות, שאין כאן מלחמה של צדיקים וחַיָּבים, של דורשי־משפּט ומעוּתֵי־דין, כי־אם התאבקוּת־איתנים של עמים מֻכּים בסנוֵרים, שבראשם עמד חֶבר מגֻלָּים ערומים, שידעו להחשיך את מאור בינתם של ההמונים ולהחזיקם במשך שנים בחפירות־המלחמה, מבלי אשר ידנישו, שהם שופכים את דמם ומקריבים את חייהם לאלילי־שוא; – הוא היה צריך ויכול להבין, שלהַציל את המצב אפשר רק בשעה שאין עוד הכרעת הנצחון לשום צד, לא בשעה שצד אחד יהיה מְנַצח לגמרי, כי אז אי־אפשר יהיה להשפּיע בשום כֹּח על המנַצֵח, שיכּפים לשלום־צֶדק. ואולם הוא היה פּוליטיקן. – הוא האמין, שבהכניסו לתוך י"ד הדברות שלו סעיף ידוע על שלום שאין בו משום מְנַצחים וּמְנֻצחים, כבר עשה את כל הנחוץ לשלום־צדק. הוא, שראה את כל נִכְלֵי הדִפּלוֹמטים האירוֹפּיים, שידע את כל החוזים הנסתרים, שנערכו כֻלם על יסודות אֶגוֹאִיסטיים ועל כַּוָנוֹת־שִׁעבּוּד למפרֵע – הוא האמין, שהאנשים האלה, אם הם יהיו המנַצחים הגמוּרים, ישגיחו בי"ד הדברות שלו, שהבטיחוהו לקבלן בשעת דָחקם.

אמנם גם אז כבר היו אנשים, שראו את פרצופו האמתי של משיח־השקר. ידעו, שארץ זו, שהיתה ניטרַלית רק למראית־עין, שעָשרה פֶּרֶץ מיום ליום רק על־ידי־זה שנהפכה כֻלה לבית־חרֹשֶׁת מיליטריסטי אחד וזִינָה את העמים הנלחמים בכסף ובנשק – שאֶרץ כזו לא תוכל להוציא מתוכה שופט־צֶדק. ואולם כל־עוד שזו לא השתתפה במלחמה בפֹעַל, עוד היתה תקוה כל־שהיא. האמינו, שהיא עוד יכולה להשפּיע, לכשתרצה. ובאמת, היתה דַיָה מִצדה ברגעים ידוּעים רק גֶ'סטה מֻחלטת כלַפּי הנלחמים, בכדי שתכריח

הריבולוציונר אינו אלא נלחם על רעיונו, בשעה שהפוליטיקן רק משתעשע בו, וגם כשזה מתיחס אליו בכבד־ראש גמור, אין בכחו לקדש אותו, להרימו, להאירו בזיו של גבורה. הריבולוציונר נלחם על ערכים מהלטים, הוא שואף לעקור את הרע עם שרשו, לבער אחריו עם כל מה שדבק בו – הוא מוכן לשלם תמיד מחיר רעיונו לא רק בחייו, כי־אם גם בכל מה שיקר לנפשו. הפוליטיקן, גם בשעה שהוא שואף בכל לבו לתקונים, הוא על־פי עצם טבעו מניח, שישאר הכל כמו שהיה, לפי שגם תקוניו אינם אלא תקונים יחסיים, דברים שאין בכחם להזיז את החיים מקפאונם, לקדמם קדמה אמתית אבסולוטית.

אנחנו באים שוב לידי מסקנה, כי הרעיון כשהוא־לעצמו אינו עוד ולא־כלום, כי־אם ההתלהבות, הצער, החדוה – כל האטמוספירה שבקרבה הוא גדל וחי. הריבולוציונר הוא אישיות מוסרית גם כשהוא עושה מעשה־חטא; הפוליטיקן, העושה משחק בכחות זרים, המשליך על מאזני־החיים רכוש שאינו שלו, אינו עלול בעצם טבעו למעשי־גבורה, שרק הם מצדיקים את עושיהם גם כשאינם מצליחים. הוא פועל תמיד בתוך גורמים ארעיים, יען כי הוא בעצמו אינו מכריע לעולם: הוא תמיד כלי־משחק בידי גורמים אלה; לפיכך כשהוא נופל, נפילתו גמורה – אין אחריה כלום. הריבולוציונר אינו כח מקרי לעולם; הוא רק מתגלה במקרה – אבל הוא „מחיב־המציאות"; על־כן הוא פועל ומשפיע, גם שנדמה לנו שיצא מנֻצח, ונפילתו היא לפעמים נצחונו הכי־גדול. מה שהוא השקיע במפעלו אינו הולך לאבוד. הוא חי ונותן פרות. וזהו נצחונו.

אחד־העם אמר פעם: „תשועת ישראל תבוא על־ידי נביאים, לא על־ידי דפלומטים". וזה יכול להגיד באמת רק חושב יהודי, – מי שיותר מכל מתקומם כנגד ערכים מזֻיפים. ברוח המאמר הזה אפשר גם להגיד: תשועת העולם תבוא על־ידי ריבולוציונרים, לא על־ידי דפלומטים. יען כי בכל ריבולוציונר אמתי יש מאש הנביא, מהתמכרותו הקדושה לרעיון. גם הוא, כנביא, לא רק רואה את הנולד, כי־אם חי עליו, דבק בו, מרגישו הרגשה ריאלית. גם בריבולוציונר יש מאותו התֹם, אשר מקורו בחכמה עליונה – בזו שיודעת להבדיל בין מקסם־כזב, אף־על־פי שהוא מתלבש בלבוש־המציאות, לבין עולם־העתיד המוחשי, הקים כבר בכח, אף־על־פי שהוא חי לפי־שעה רק בדמיון.

גם הריבולוציונר, כמובן, מצרף לחשבון־מעשיו את הגורמים המדיניים; אבל הוא אינו סומך עליהם, אינו בונה רק עליהם – הוא יודע, שרק במהפכה גמורה משנים ערכים. הפוליטיקן אינו אלא זוכה במשחק; מאמין, שהוא זוכה. בעולם חדש זוכים רק כשמותרים ויתור גמור על הישן. אבל הפוליטיקן אינו מותר עליו. לפיכך הוא אינו נעשה ריפורמטור לעולם – אינו נעשה גם בשעה שכל „התנאים האביקטיביים" הם לכאורה בעדו.

נחשבו באמת בעיניו כל־עוד לא נגעו בעצם רעיונו – בשלטון־הפועלים. שלטון זה היתה לו אֵש־הקֹדש האחת, וכל־זמן שזו לא כָבתה, לא אבד עדַיִן כלום. מה עֵרך היה יכול באמת להיות בעיני אדם כלֶנין לכל ה„טרַקטַט" של בריסק, – צמצום גבולותיה של רוסיה והרהבתם, או אפילו הַוִתּוּרים האֶקונוֹמיים לשעה, – כל־זמן שלא נתגשמה עדַיִן המהפכה העולמית? הרי כל אלה לא היו לו דברים שיש בהם ערך של ממש. ערך ממשי יש רק לדָבר אחד – לַפֶּרספֶּקטיבה של המהפכה הכללית. רק לִשְׁמָהּ שמר וצוה לבאים אחריו לשמור על השלטון. רק אנשים קטני־השגה יכלו לחשב, שרוסיה הנוכחית, רוסיה כמו־שהיא, היתה מניחה את דעתו של לֶנין או של הישרים בחבֵריו. ברם, היא היתה להם ההתחלה, היסוד – המפתח של אוֹצַר הרוחות. ומי מאתנו אינו מרגיש את ההשפעה מרחוק של רוסיה על כל העולם? אמנם אין ספק, שהיא באכזריותה הקנאית, המגיעה לפעמים עד לידֵי טמטום, גם מעוררת את הריאַקציה העולמית; אבל לולא היא – אי־אפשר היה בכל־זאת לנשם עתה באוירה של אירופה.

אכן לא לחנם היה כל מפעל המהפכה קשור מן היום הראשון בשמו של לֶנין. קסמים נסתרים היו רק בַּשֵׁם בלבד. בימי־המבוכה של קֶרנסקי, אדם אֻמלל זה שלא ידע בשעה הגדולה להכריע, היה צִלּו הַנֶּעלם תלוי על־גבי רוסיה, כאותה יד־הסתרים על קיר היכלו של בלשאצר. בשמו היתה אֵימת הברק, מבַשר הרעם. הוא פעל כ ס ֵ מ ל, כגורל נטוי, כדבר שאין להִמלט ממנו. אם כֹּח כזה רָכז באדם אחד, אין ספק שרוחו היתה רוח־גבורים ושהשפעתו על הדורות הבאים עוד תהיה רבה.

בתמונותיו, ביחוד באלה שֶׁצִּיֵּר ממנו רַצִּיר אַלטמן, הוא מופיע לעינינו כ כֹ ח מ רְ כ ז, כאדם שֶׁמְּצַמצם את כל כֹּחַ ראִיָּתו במרחַקים. מאחוריו אין דבר. הכל לשם העתיד. ועתיד זה אינו עוטה ערפל. הוא ברור לו כמֻשׂכל ראשון – הוא מְ כ ר ח לבוא. הוא הֹלֵךְ אליו בבטחונו של סהרורי זה, המהלך על פי התהום ואינו נופל לתוכה, משום שאינו רואה אותה, משום שהיא אינה קַיֶמת בשבילו.

II

וִילְסוֹן

(הפּוֹליטיקן)

א

כשאנחנו עוברים מן הריבולוציוֹנֶר למחיצת הפוליטיקן, אי־אפשר שלא נרגיש מיד באויר הרוחני איזה שנוי לרעה. ההבדל שבין שני הטפוסים האלה הוא כל־כך גדול, שהקוים המתנגדים נתפסים גם לעין שאינה מזֻיֶּנת.

מסִיע למהפכה; נפסל עליו במדה שבא לבַסס, להצדיק את הַקַיָם. הוא חפץ לפרוק מעל כתפי האנושיות את האטלַס הכבד הזה, המחניק אותה; חפץ לעורר בה את הבוז לעצמה, את השנאה לעצמה. כֹחו היה בזה, שרצה לבַער את הכל, להשמיד את כל אשר נֶערם על רוח האדם לשַעבד אותו: הדת, המוסר, הלאֻמיות, הפטריוֹטיות – כל אלה היו בעיניו סבך של שקר אחד, של זיוף נצחי. לפיכך לא ידע פקפוק. לפיכך היו כל פעֻלותיו כל־כך החלטיות, מכֻוָנות. הכל היה ידוע מראש. הכל נתרַכז ברצִיון אחד, בלתי־אנושי באכזריותו, בעזותו, בבהירותו המקפיאה: להוגות מן המסִלה את כל אלילי האדם, להתערטל מִכֹל, לעקור מן הלב את היקר והשנוא כאחד, ובעַירָשָה הַמֻחלט של ההויה החדשה להגיע אל מלכות העתיד.

מתוך ספריו של לֶנין, מתוך פעֻלותיו נשקפת אלינו אישיות שכלית, פעמים בהירה עד לפרימיטיביות ופעמים מֻרכבה עד למטפיסיות. אבל מתחת כל זה נשקפת אלינו תכונה דתית, רצונית, אידיאַלית – תכונה זועפת ברוחו של קַרלַיל, שתלמיד מֻבהק לו היה, מדעת או שלא מדעת, אולי יותר משהיה תלמידו של מַרקס. כי מעֵבר לכל שכליותו יש משהו אחר, משהו שאינו בגדר של שכליות. עקשנות זו שהיה עומד בה עשרות בשנים – קַו ישר זה שנמתח משנת 1903, שנת התפלגותם של הסוציַלדמוקרטים הרוסים, עד 1917, שנת ההגשמה, יש בו משום קפאון וגדלות כאחד; יש בו מאותו התֹם הנובע מבטחון אין־חקר ומאותה הצריצות של האמת ה א ח ת, שרק היא בונה והופכת עולמות.

ג

הפַיטן הצרפתי הֶנרי גִילְבו, מי שהיה אחד ממקֹרביו של לֶנין, אומר, כי לֶניניסמוס הריהו עכשו מֻשג ברור ומסֻמן ממש כמרקסיסמוס. אפשר שאין זה נכון ביותר. מובן, כי פעֻלות כבירות כאלה, ביחוד לאחר שנשלמו, יכולות לשַמש חֹמר לשיטה פחות או יותר מסֻיֶמת. אבל מלבד אשר לֶנין עצמו, זה שהיה קֹדם־כֹל כל ימיו ריבולוציוֹנֶר שאינו יודע פשרות, היה מֻכרח בשנים האחרונות „לנטות מעצמו", להעָשות אֶלַסטי ביותר ו„ריאַלי" ביותר כשהשעה היתה צריכה לכך (ובזה הציל, כמובן, את מפעלו ב„ימי המעשה", כשם שֶקִיֵם אותו בעקשנותו קֹדם, ב„ימי התיאוֹריה") – הנה כל ערכו אינו בתורתו, כי־אם באישיותו. התורה משתַנָה – האישיות תמיד אחת. ולא ה„תורה" הצילה את קיום המפעל, כי־אם רק היא, האישיות הָאַדירה. רק האמונה, הבטחון, או – מה שחשוב יותר – היכֹלת לבַטל את הערכים הַיַחסיים לשם הַמֻחלט, הנה היא אשר נתנה למנהלי רוסיה החדשה להתקַיֵם קיום מוסרי בכל התבוסות הגדולות שנחלו: ב„שלום בריסק", במפלה על־יד וַרשה, בַּתִּתּוּרים ה„נֶפיים" וכיוצא בהם. בשעת־רפיון היה הוא שידע לבַטל את כל אלה, לא משום שהיה פַשרן מטבעו, כי־אם משום שכל הדברים האלה לא

זוהי מדת הריבולוציוֹנֶר – זה שרואה את הגדול שבכֹּחות־היצירה קֹדם כֹּל בבעוּר הישן; זה שרואה את הרצון האמתי רק במפעל של בריאה חדשה בהחלט. השאיפה לקַיֵּם את הַקַּיָּם היא כֹּח אינֶרטי. הריאַקציה אינה רצון; היא אותה צלוּת־המחשבה, שמתלבשת לפעמים בלבוּש הרצון. אבל גם הריבולוּציונר האמתי, שתמיד יש בו ניצוץ מן הגאוניוּת היוצרת, הוא רק אחד מרבבה. הכֹּח הכביר, הדרוּש להִנָּתק מן הקרקע של הַקַּיָּם, לוַתֵּר על ה„יש" ולחיות על מה שעתיד להִוָּצר, להאמין בו ולראותו בכל זיו־התגשמוּתו, הריהו למעלה מכֹּח האדם. זהו כֹּחוֹ הכביר של הדמיון – המדרֵגה של נ ב וּ א ה. לשאת סֵבל־של־מחשבה כזה לא נִתּן לרבים. הרבים, הנגררים אחרי הגאוניוּת, הם תמיד המזַיפים – כמו בכל יצירה. בטוּל הַקַּיָּם לשם הנולד, המרחף עוד בערפלי התֹהו, נתּן רק לַכֹּחות היוצרים הכי־גדולים – לאלה שהם נושאים בקִרבּם רק את עולם־העתיד וחיים בכֹחוֹ.

מין ריבולוּציונֶר כזה היה לֶנין. כֹּחוֹ היה ביכלתו לבַטל, שלא לראות, שלא להרגיש את כֹּחו של העולם הנדון לכלָיה. הפָּתוס שלו לא היה, כזה של בַּקוּנין הנלהב, רק בשנאתו העִוֶּרת, הפנַטית לַיָּשָׁן – בצמאונו האנַרכי להריסה. מחשבתו הצלוּלה, הבטוּחה, הקרה כמעט, היתה מחשבה של מטפיסיקן – ברוּרה וּמסֻדרת כצוּרה גיאומֶטרית. ואולם יחד עם זה היתה מֻכתרת גם בזִיו־מסתּורין. כל מחשבה עליונה, קיצונה, נמתחת עד הסוף, נוגעת במלכות־המסתורין. זאת היא הקנאוּת של התבוּנה, היוצרת את הפָּתוס שלה. רק מחשבה קטנה היא בבחינת רציונַליסמוּס. ואולם גם המחשבה נעשית גדולה לא רק על־ידי כֹּח עַצמה וערך עַצמה, כי־אם בכֹּח המאמין בה, המוסר את־עצמו עליה. מחשבה ריבולוּציונית ואמת ריבולוּציונית נעשות גדולות, משוּם שנופל עליהן זיו המֻצָּנים עליהן. האמוּנה הגדולה ברעיון אינה רק גדלוּתו של רעיון זה – היא כבר גם ה ג ש מ ת ו. אין הגשמה גדולה מזו, שמתלבשת באמוּנה הַמֻּחלטת. כל ההגשמה במציאוּת, הבאה אחריה, אינה אלא בבוּאה רפה של הגשמה ר א ש ו נ ה זו – הגדולה שבהגשמוֹת.

לֶנין היה הריבולוּציונר הַמֻּבהק, משום שלו נעשתה המַהפֵּכה הסוּבסטַנציה היחידה, הכֹּח והגורם היחידי ליצירה. הוּא נעשה כֹּח פועל ויוצר לא בזה שנסך לתוך זֶרם המרקסיזמוּס הבהיר והצוּנן במקצת את גלי הַמֶּרד הלוהט, את הפטַליוּת המזרחית, כי־אם ביכָלתו לבַטל את העולם הישן, לראות את כל עֲרָכָיו המקֻדָּשים כאִלו אינם. ז ה היה כֹּחוֹ הרוּחני הכביר – שגִלה את קלון התרבוּת הישָׁנה, שהראה את ריקנוּתה הפנימית, את צביעוּתה, את כל אי־יכלתה לשַמש בסיס לעולם חדש וּמחֻדש. רק על סף תקוּפות היסטוריוּת חדשות נולדים אנשים, הרואים את שברי הערכים הפסוּלים בשעה שהרֹב עדַין חי ונלחם עליהם. אלה הם הריבולוּציונֶרים אשר מעולם, מחוללי־המהפֵּכות וגואלי האנושיות הנבוכה.

כֹּחו של לֶנין היה בזה, שיכול להשליך כנֵצר נתעב תרבות של גאונים, של מאורי האנושיות, כל זה שעליו אנו חיים, שבלעדיו נדמה עלינו העולם כמִדבָּר שמם. כל העֹשר המדֻמה הזה נתבטל בעיניו במדה שלא ראה בו כֹּח

המהפכה היה הוא, – היחיד; שהוא הוא אשר הקדים, אם לא את לֵדת החברה האנושית החדשה – הנה, לפָחות, את חֶבלי לֵדתה.

אין ספק, שלהצלחתו היתה מסַיְעָה התנוּנותה הכללית של אירופה, שנתגלתה באפן מחריד כל־כך לא רק בשעת המלחמה, כי־אם ביחוד אחריה. ירידתה המוסרית הגדולה, שהִבלטה ביחוד במדיניותה המפַגרת, בלאֻמיותה המצמצמת – בכל אותה הצביעות והסר־ההבחנה, שגִלו לא רק את החיה האֶגואיסטית, כי־אם גם את החיה האוִילית, השכחנית וקצרת־הראות, שבערפלי שכרונה וצמאונה לנקם ולשעבוד אינה רואה את אשר יביא לה יום מחר. התפוררות רוחנית זו התפוררות־מחשבה והתחלשות־רצון אלה הבליטו בהכרת את רצונם היוצר של הורסי הישן – נתנו להם את האמונה ואת הבטחון, שיש להם רשות להרוס את אדני־הרקב האלה. התרבות הישנה, שנשמתה פרחה מתוכה, הכריזה בעצמה על רפיונה – הֻטלה כפֶגר לרגלי מנַצחיה. אפילו החטא – ובמפעלו של לֶנין אין לכַסות עליו בשום פנים – פעל כגזֵרה, כהכרח, בהיותו גלוי, בלי חֹנֶף ובלי צביעות. אנחנו לא נצדיקו לעולם. לא יִשָכח לעולם כל מה שעשו שם ידים נוקמות, סמַאות, ידי אספסוף, הלאת מין־האדם, שהתעללו בחיי אדם קדושים ומתחו על הריבולוציה הוט של אכזריות פראית, שהאנושיות לא ידעה כמותה. אין ספק, שהיא היא אשר גם דחתה את הנצחון הגמור, אולי לדורות; אבל מוראיה ה„ליגליים" של אירופה הם הם שהכשירו את הקרקע להתפרצות זו של עבדות משֻחררת. ההֶרס הוא הפָתוס הטבעי של כל מהפֵכה – זוהי האֵש שאינה מַבחינה. כֹּח־איתָנים הוא, „יום ה'" בקומו לדין בחרון־אפו.

המהפֵכה, כל מהפֵכה, בעצם טִבעָה אינה מפעל הזמַני.

ב

כל מהפֵכה היא פרודוקט של רעיון ספֶקולָטיבי, באיזו מדה – „מפעל מטפיסי", משהו מחוץ לגדר הטבע. הטבע יודע רק גִדוּל. והסערה העוקרת היא המלחמה נגד הטבע. זוהי ההתאַמצות לשַנות פני תבל על אף „התנאים האבּיֶקטיביים". כל מהפֵכה, כהפרעת חֹק הטבע, היא בבחינת „חטא". אי־אפשר שלא תהיה פוגעת ביסודי עולם, שלא תהיה מִתריסה כלפי הבורא. מַרקס היהודי הרגיש זאת; על־כן נתן מקום בשיטתו בעִקר לגִדוּל, להתפתחות – לאותה המהפכה שתצמח מאליה, כפרי העֵץ, בבוא זמנה. חפץ היה, שהעולם החָדש יִבָּרא בלי כאב, בלי חבלי־לֵדה. לֶנין, מי שהיה הרֵיבולוציונר מִטֶבע בריָתו, היה הכאֵב נחוץ. זה היה לו הגשם הַמַפרה. חבלי הַלֵדה היו לו הכחות היוצרים. השמדת הישן לריבולוציונֶר אינה פחות חשובה מיצירת החָדש. להפך, השמדת הישן היא הערך הודאי. ההֶרס היה לו החיוב – בכֹחו האמין לִבנות. ה„ירידה" לא היתה לו „צֹרך־עלִיה", כי־אם העלִיה עצמה.

יעקב פיכמן

שְׁלֹשָׁה

I

לֶנִין

(הריבולוציונר)

א

קסמי המות כבר עושים את שלהם. הוא כבר. גם לאויביו בנפש לא „תופש־שלטון" סתם, לא בוגד ולא מרַגל, כי־אם קֹדם כל – מה שהיה באמת – אישיות גדולת־רצון וגדולת־כֹח. ואיך שתעריך ההיסטוריה את מפעלו, הוא בעצמו, היכֹלת הטיטַנית שגִלה, נצחונותיו וגם תבוסותיו, יצלצלו לדורות הבאים בצלצול פלאי של מִתוס, כאגדת חייהם של גבורי־הקדומים הגדולים.

כמו תמיד – מותו של אדם גדול הוא האחרון במפעליו. בְּנֶפֶל צעיף החיים, שהמקרי מותַח תמיד את צלו עליהם, נחשֶׂפת מהותו הנקיה, האבסולוטית של האדם. לא נכון הוא, כי ההיסטוריה מזַיֶפֶת את פני גבוריה. להפך, אין מזַיֵף כמו החיים, כמו המציאות המגבילה. ופעמים גם דורות רבים לא יספיקו לשחרר את הגבור מזה שטפל עליו זמנו – מזה שכל זמן, כל חיים טופלים בהכרח על האדם הפועל. ברם, המות מפריד תמיד את הטפל, את המקרי, ומבליט בראשונה את השרטוטים הנבלעים בערפלי העֲשִׂיָה.

מזלו של לֶנין גרם לו, שעוד בחייו, וביחוד עתה, לאחר מותו, נעשה ברור לרוסיה ולכל העולם, כי הוא היה לא רק נשמת המהפכה, כי־אם גם בריח־הברזל של קיומה. הוא לא רק ידע להכריע את כף ההיסטוריה, כי־אם גם להחזיקה, לשאת על כתפיו את כל טבלה הכביר. אפשר שאין עוד עובדה כבירה וברורה כזו, ההורסת את כל הבנין של הַמַטֶרְיַליסמוּס ההיסטורי, כעובדה הַלֶּנינית. מי שהיה עֵד לכל אשר התחולל ברוסיה בשנות המהפכה, לזה אין ספק, שאלמלא לֶנין היה כל הבנין מתמוטט, טפחה המכריע של

ושמחים בחֶלקם הדל. אבותיהם נתחו נתוח עמֹק בנשמתה אֻמה ועקרו משם את הלשון הלאֻמית ואת תקות־התחיה; והללו, בני־בניהם, חונטים עכשו את הגוף המנֻתח, בהאמינם, כי על־ידי־כך יתקַים החנוט לעולמי־עד. — אם תשאר הריפורמה במצב זה, של המסתפקים במועט, אין סכנה שמא תצא מן הכלל; אבל יש לשער, שתהָפך בקרב הימים לשכבה חדשה של האורתודוכסיה — שִכבה מצֻמצמת ומאֻבנת כראשונה, אך עניה ודלה ממנה בתֹכן ובמצע.

בַּשביל השמאלי מתרוצצים צעירים מלאי־חיים, המבקשים את המות — המות הלאֻמי. שאיפתם — בריחה, מגמתם — טמיעה, ופסוקם — „מַחֲני נא". מבקשים הם למחוק כל סִמן וזֵכר למקורם — לרבות השם יהודים. את מערֻמי־נפשם הם אומרים לכַסות בטלאי־טלאים של נצרות, שהסכימו — בינם לבין עצמם — לקבלה על־תנאי, כדוד פרידלנדר בשעתו: על־מנת שיתנו להם בעלי־ברִיתם החדשים „אוטונומיה" דתית, להיות מאמינים וכופרים כאחד. בין אלה הרועים יש הדורשים בפֵרוש, כי מצוה לקָרב את ה„קץ"; יש אחרים המדַברים רק ברמזים; ויש מהם ההולכים ומוליכים אל התהום בלי הכרה ברורה, אך מזלם חוזה את מהוד־חפצם. והצד השוה שבהם הוא — יצר־הרע של עבודה־זרה. — אם תטה הריפורמה אחרי מַדריכיה אלה, שואפי־החדלון, סופה להקרע לגמרי מעל גוף האֻמה ורוחה ולצאת מן הכלל. וכפי שמחוץ למחנה־ישראל אין לעולם צֹרך בריפורמה זו ובחדושיה שאינם חדשים, ולהתקַים בפני־עצמה לא תוכל, מאֵין לה שום מקורות־יניקה, — סופה שתִּבָּלע בנצרות, אחותה הבכירה והַמצלחה ממנה, ולא יִוָּדע כי באה אל־קרבה — מאחר שאין לה מִשֶּׁלָּה ולא־כלום.

ובַשביל הימני מהלכים יחידי־הסגֻלה שבהם — צעירים אף הם — המרגישים בריקנות־הנפש, שהשאירה אחריה נבואה ללא־תורה, ומבקשים לה תרופה; אבל יודעים הם, כי באבנים לא יְמַלא חלל־הלב. מחזרים הם אחרי היין המשֻׁמָּר, אך לקַדש על יין שהחמיץ לא יאבו. אין ביכלתם, ולא ברצונם, לשוב אל אמירת „במה מדליקין" שהוציאו מסדור־התפלה; אבל מתחבטים הם בשאלת „במה מדליקין" שבספר־החיים: במה ואיך מדליקים את הלבבות, שכָּבה או עָמם בהם הניצוץ היהודי? תשובה מספיקה לשאלה זו הקשה עוד טרם מצאו; אולם עמלים הם בה באמונה, והבא לטהר — מסַיעים לו. — אם תבחר הריפורמה בדרך זו, האבֵלה לפי־שעה: אם תפשפש במעשיה ותראה את נגעי־עצמה; אם תתפוס במרְבה הלאֻמי ותפתח שער לרעיון־התחיה, העומד אחר כתלה; ואם תעסוק לשמו בטפוח הרגש הדתי, ההולך ומתנַונה בעמנו תוך כלל חיי־הרוח שלנו; — אם כל אלה תעשה, עתידה הריפורמה להֵעשות כֹּח מרכיב ומחַיה בישראל־סבא המתנער מעפרו — כֹּח מְחַדש מבפנים ומְשַמר כלפי חוץ.

התורה"; „יען כי התורה מביאה חֵמָה", ו„באין תורה אין עֲבֵרה", ולסוף קבעה הלכה ברוח הכהֻנה – כהלכת גִלוי־הראש בשעת תפלה, שהוא שבח לגבר וגנאי לאשה; אלא שכדי לצאת ידי חובת מחשבה, תִפְלָה את הלכותיה בפלפולים תיאולוגיים רחוקים ודחוקים.

ג

מימות קדם היתה נִכרת ביהדות שאיפה, לאַחֵד נבואה ותורה; ולא לחנם חשבה היהדות את מחוקקה לאבי־נביאיה: סמל הוא לה לברית־השלום, הכרותה בין הנבואה והתורה לדורי־דורות. בפי מחוקקה הראשון היא שָׂמָה דברי־עדות על אמתות הנבואה: „נביא אקים להם מקרב אחיהם, כמוך, ונתתי דבָרי בפיו"; ולאחרון־נביאיה היא מיחסת דברי־אזהרה על קְדֻשת התורה: „זכרו תורת משה עבדי". ספרי־תורה וקָבצי־נבואה כרוכים בכרך אחד של כתבי־קֹדש; ופסוקי־תוכחה מְשֻלָבים בפרקי־חֻקים, והם ממלאים ומשלימים אלה את אלה. היו דורות ויחידים, שדקדקו יותר במצוות התורה – וכנגדם היו אחרים, שהתלהבו ביותר מחזוני הנביאים; אך כאלה כן אלה ההזיקו בשני הקצוות: הנוטים אחרי הנביאים לא התכחשו מעולם לתורה, והקוראים בתורה „שנים מקרא ואחד תרגום" היו מפטירים בנביא.

וכל תנועה דתית בישראל שלא היתה יצאנית על־פי שאיפותיה, ושבעליה לא נתכַונו להרוס את הגדר ולהניח את השדה הפקר, – לא יצאה מכלל זה, של השראת שלום בין הנבואה והתורה. אמנם היו מקרים, שראשי תנועה צעירה השתמשו במִבטאים חריפים כנגד התורה – כַקַבָּלָה והחסידות בשעתן. אולם אלה היו פרי „דם־הנעורים" הרותח: ילדות היתה בהן באותה שעה, וסִגלו להן בטויים אחדים מִשֶל הנצרות; אך כשנתישבה עליהן דעתן, הכירו בטעותן – ושבו „בתשובת המשקל".

אכן בימינו אלה עדים אנו לתנועה דתית במחננו, שכבר עברו עליה כמאה שנה – ועדַין אי־אפשר לעמוד על אפיָה ולהכיר את כִּוּון דרכה: אם מטרתה היא לנפול אל האויב, או להתבַצר מפניו בחומה חדשה. ותנועה זו היא תנועת הריפורמה, שהיא ספק התבוללות ספק תקון־בדת.

תקופת־הנבואה שלה כבר עברה. היא סִקלה מה שֶסִקלה ועִקרה מה שֶעָקרה; ועכשָו הגיעה לתקופת מתן־תורה, שבה עליה להראות את כֹּחה בבנין ונטיעה. והנה היא נצבת, בימי־נסיון אלה, על פרשת־דרכים ותוהה: רועיה וחלוציה נפוצים בשלשה שבילים שונים, ושאר בני המחנה נבוכים, מחֹסר יכֹלת להבחין בין שביל לשביל ובין רועה לרועה.

בַשביל התיכון עומדים המְשַמרים שבריפורמים; אלה שקימו וקבלו עליהם את התקונים שתקנו ראשונים, לפני שנים־שלשה דורות – ובהם הם מחזיקים, ומהם אינם זזים, ואינם פותחים שער לשום תקון חדש מִשֶנה־ערכים, ואינם מתירים גם את הבקֹרת של התקונים שנתישנו. קבועים הם במקומם,

כי אותם „הכללים הגדולים", שבשעת־מלחמה שמשו להם סוללה ודיק, אינם מספיקים בשעה כתקונה, שעה שדרוש להם משכן. כללים אלה טעונים עכשו פרוש מפורט, שעל־פיו ימצאו בני העם את דרכם בחיי יום־יום; ובאם לאו — הם תועים איש לעברו, וכל אחד „מפרש" את הכלל הגדול — פרוש מעשי — על־פי דרכו ונטית־רוחו. ולא יהיו ימים מועטים, עד שיפקחו מורי־החדש את עיניהם ויכירו, כי על־ידי בטול־התורה לא המיתו את החטא, אלא אדרבה: בלמדם את צאן־מרעיתם לפרוק על ולא לכבש יצר, הוסיפו כח חדש להפקרות הישנה, שמעכשו תצא להתהולל במסוה־חסידות על פניה.

ועל־כרחם מתחילים אז המנהיגים להודות, כי לחיים יש צרך בחקי־חיים; ועל־כרחם הם משנים ממטבע שלהם, ושבים לממשלת המצוות. ראשונה הם קוראים „סור מרע" — ומתקנים מצוות לא־תעשה, כנגד ההפקרות שנתרבתה על־ידי שלילתם; ואחר־כך, בראותם שה„לאו" בלבד אינו מספיק למלא את החסרון, הם יורדים לסופו של פסוק — „ועשה טוב", — ומתקנים מצוות־עשה, שלפיהן ידע האדם הבינוני מה חובתו ויעשנה. וכך הם שבים, אחרי תעיות ותהיות, להשתמש באותם אמצעים של התורה, אשר תמול פסלוה בגללם. אבל רק אמצעיה כשרים בעיניהם, בתור רע הכרחי; בעוד שהתורה בעקרה אסורה עליהם כמלפני־כן ושנואה עליהם יותר מכן, כי גדולה התמרמרותם על תורה זו, המשפיעה עליהם לאנסם גם אחרי פרשם ממנה.

לתקן את החק, כמעשה המחוקקים־המאחים, אינם מספיקים. כי המחוקק־המאחה, שלא בא לגרוע מן הקים וראוי־להתקים, והוא פטור מהוצאת כח לבטלה, — בן־חורין הוא להשתמש בכחותיו לבנין — הינו תחית הישן והבראתו; ואלו המחוקק־המנתק מקדים ומוציא מיטב־כחותיו בשלילת הקים, ועד שהוא מגיע לבנין כבר תש כחו ונתדלדל, ואין לו הרבה כדי להשקיע בעבודת התקון. המחוקקים־המאחים שבים ומיסדים את התורה; ולעמתם המנתקים שבים ומחברים שלחן־ערוך, שבעצם אינו אלא העתקה של השלחן־הערוך הישן, המאחר לתורה. ולא עוד, אלא שהמהדורה החדשה נופלת בערכה מן הישנה, לפי שההגהות והתקונים מעטים בה, ותהתיהם רבו בה הטשטושים ושגיאות־הדפוס החדשות.

מחוקקים אלה, יותר משהם מחוקקים הום נביאים וכהנים, הבורחים מן החק — אל החק. וכך אתה מוצא בתנועה מסוג זה, שתקופת מתן־תורה שלה אין גבולותיה מסימים: ראשה נעוץ בתקופת־התסיסה של הנבואה, הקודמת לה, וסופה נבלע בתקופת־ההרגל של הכהנת, הבאה אחריה. נבואה וכהנה מנשקות זו לזו, ובינה לבינה מתמעטת דמותה של התורה.

אין צרך לבקש במרחקים דוגמה לתנועה מנתקת כזו והעובר עליה. הנצרות מיסודו של שאול התרסי תוכיח, זו שהסיתה את הנבואה בתורה וכנגד זה שדכה אותה אל הכהנה. בראשונה הוכיחה ברוח הנבואה: „כי לא שומעי התורה צדיקים לפני אלהים, כי־אם שומרי התורה — הם יצדקו". באמצע נלחמה ברוח השלילה: „כי לא ידעתי את החטא, בלתי־אם על־ידי

היצירה והחדוש של נעורי־החברה. והם הם המחזירים את התורה לאיתנה, אף כי לא לְיָשנה.

אך יש שבמקום מחוקקים־מאחים קמים לה, לתנועה, מחוקקים־מְנַתְּקִים; והם אנשים שליחי־העתיד, שמאיזו סבה שהיא נתרופף כֹּח זכרונם הלאֻמי ונתקו בנפשם נימי־העָבר. בלי יסורי־פרידה הם נותנים גט־פטורין למסֹרת־אבות, ובמקומה וכנגדה הם מעמידים עתיד אסופי, אשר לא יכיר את עברו־מהוללו. העם, שעברוֹ חי בלבו, דוחה בשתי ידים את ברית־העתיד של אלה – קצת מפני חדושה, אך בעקר משום שתלושה היא. ויחס זה של העם מעורר בלב בעלי־החדש שִׂנאה לַיָּשָׁן, שבלאו־הכי אינו חביב עליהם.

שנאתם לישן מקלקלת את השורה, שיוציאו עליו משפטים מְעֻקָּלים. רואים הם, שתחת ממשלת הכְּהֻנה נהפכה התורה החיה לְחֻקה חנוטה, – והם תולים את הקלקלה בתורה כשהיא לעצמה; נתקלים הם במנהגים שעבר זמנם ופג טעמם, – ופוסלים את המנהג בכלל, אפילו מנהג־בשעתו, שטעמוֹ בו; נגפים הם באבני־מכשול, שנערמו על הדרכים המתֻקנות לשעבר, – ומגנים כל סלילת־דרך וכל הליכה בנתיבה; נפגעים הם בקוצים, שעלו בכרם מהֹסר טפּוּל והשגחה, – ומרימים גרזן גם על הגפנים. ולא תתקרר דעתם עד שיגיעו לכלל דעה, כי התורה היא מקור הרע וסבתו; כי אזהרותיה מעוררות את התאוות, ומצוותיה מביאות לידי עברה. והיוצא להם מזה הוא, שאין לתורה תקנה אלא בבטולה, ואין לעולם גאֻלה אלא בגאֻלה מן התורה.

יתר על־כן, בהיותם שִׁכּוֹרֵי־מלחמה מאמינים הם כי ימי הישן סְפוּרים, ומכריזים בתרועת־נצחון על ביאת ה„קץ". בטלה ברית־אבות ופִנתה את מקומה לברית־בנים. והבנים אינם צאצאיהם של האבות ויורשיהם בדרך־הטבע, כי־אם בנים כחָשים, הקמים באבותיהם לגזול מהם את הנחלה בזרוע; ובריתם אינה תקונה או חדושה של ברית־האבות, אלא הפוכה ושלילתה.

ומתוך שנאת־חנם ואמונת־שוא אלה הם קוראים מלחמת־כלָיָה על הישן כֻּלו, כפסול כראוי שבו; ולא עוד, אלא שמקצצים בנטיעות יותר מבקוצים. כי בטעותם לְדַמות, שהרע מֻנח בעצם טבעו של הישן, ו„כי מבלעדי התורה החטא מת הוא", וכי בטול־התורה הוא המתת־החטא, – הם מכַוְּנים חציהם דוקא כנגד העִקרי והחיוני שבתורה, בעוד שמניחים מן המקרי והדומם שבה. הנה כי כן, הם פותחים בטענות על־דבר קלִפּת התורה, ומסַימים במלחמה כנגד תוכה.

ובתחלה יפה כֹּח הבנים, המרעישים חומותיה של ברית־האבות: ראשית, מפני שבכלל נקל להרוס מלבנות; שנית, לפי שעליזי־הריסה הם ואינם חסים על הבנין; ושלישית, שהרי סוף־כל־סוף מְרֻבּות הן הפרצות, ולא קשה לאויב – ביחוד לאויב פנימי, היודע לְכַוֵּן את המקום ואת השעה – להדור בעדן. אולם לאחר שעלתה להם שלילתם, להסיר לב בנים מעל אבותם; כשמגיעה שעת בנין, והם נדרשים להראות את סגלותיה החיוביות של בריתם החדשה, – אז תתגלה מבוכתם.

המשמעת מתצללת בנשָמָה, והמכוֹנה מדכאה את הרוח; הטבע נעשה הרגל, ודבר ה׳ – למצוַת־כֹהנים מלֻמדה.

אולם שמור זה הנפרז של הכהֻנה, סופו שיחתור חתירה מתחתיו ויערער יסודותיו. כי לסוף, כשעֻלָה של הכהֻנה נעשה כבד מנשׂא, – מתעורר כח־התנועה הכבוש ומורד בכח־השמור, בועט במנוחת־המות שהֵשרתה עליו, ומהפך את הסדר על פיו. צללי־הכהֻנה נָסים אז מפני עמוד־השחר של הנבואה, השב ובוקע; ובעקבותיה של הנבואה שבות ובאות, כל־אחת בשעתה, תקופת־מתן־תורה חדשה ותקופת־כהֻנה חדשה.

וחוזר חלילה – כמטֻלטלת זו, המתנודדת פנים ואחור ונשארת לעולם בתחומיה; וכשלשלת, שסופה נעוץ בתחלתה.

ב

תקופת־הנבואה של התנועה היא עת החריש והזריעה; תקופת מתן תורה – עת הגִדול וההתפתחות; ותקופת־הכהֻנה – תחלתה קציר, וסופה עמידה ודלדול. בתקופה ראשונה הזרע גֹלם; בשניה הוא לובש צורה; ובשלישית הוא הולך ונפסד. נמצא, כי החותָם הטבוע על הפרי – מִשֶל התקופה השניה הוא, תקופת מתן־תורה.

אם באותה תקופה יקומו לה, לתנועה, מחוקקים־מְאַחִים, שביחד עם מסירותם לעתיד הם נאמנים לעָבר, – ישן וחדש מתמזגים על־ידיהם ומשלימים זה את זה: על־ידי הרחקת הפסול שבישן הם מטהרים אותו מן הרקוב ומפסיד; על־ידי שמירת הראוי שבו הם מצילים אותו מאִבוד־עצמיות ומטשטוש־צורה; ועל־ידי ההרכבה עם המועיל שבחדש הם מגבירים את חיוניותו. כדרך הרכָבה כשֵרה, אין הרכבתם „משדדת מערכות": אינה מבטלת את עצמותה של התורה הַקַיֶמֶת, אף לא פוגמת בה; אדרבה – היא מחזקת את הבנוי ומחסנת את הנטוע, למען יוכלו לעמוד בתנאים החדשים, שהתהוו בעקב שנוי־הזמנים. אין מחוקקים אלה גורעים אלא את הצלול להזיק, ואין הם מוסיפים אלא את המֻכשר להועיל. והיוצא מזה הוא, כי משנה־תורה שלהם נעשה סם־חיים לברית אבות.

יש שיטעו לחשב את המחוקקים־המְאַחים כמנתקי שלשלת־הקבלה; אך באמת הם הם מַמשיכֶיה, המוסיפים לה טבַּעות נאות וטובות, להגדילה ולהאדירה. נראים הם כסרים מן הדרך, ואינם אלא בעלי־תשובה; ולא זאת בלבד, אלא שבבעלי־תשובה אלה אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד במחיצתם, מפני שבעצם הדבר לא חטאו. ומשום־מה הם שָבים? – כדי להשיב את הרבים מעָוֹן. סרים הם מדַרכי האבות האחרונים, שקלקלו, ושָבים ומשיבים לדרכי האבות הראשונים, המתקנים: לדרכים כשהיו בעודן דרכי־חיים, לרוח התורה כשהיתה בזמן נתינתה, למקור המים החיים כשהיה בטרם סתמוהו כהנים, לימי־הארוסין וימי שיר־השירים של העם והתורה, לתקופת

לכהן אין אור משלו: שאול הוא אצלו מן המחוקק; ולא עוד, אלא שהוא מכניס הרבה – ומוציא מעט, מקבל אור־החיים – ומפיץ אור־קפאון. אבל מפני שפטור הוא מן הטורח המרֻבה של בקשת דרכים וסלילתן, בהיות הכל מוכן לפניו על־ידי הנביא והמחוקק – לכן אין הוצאותיו מרֻבות, וגם אור שאול וכֵהה יספיק לו.

ממשלתו של הכהן אין בה לא אצילות, ולא בריאה ויצירה, אלא עשיה בלבד. ולפיכך הוא מדקדק בפרטים, ומַזניח את הכללים; בקי בפֵרוש, ואינו מבין את המפֹרש; דָבק בחֻקי התורה, ורחוק מרוחה. מַכיר הוא בקלִפה, והתוך סמוי מעיניו; בידו גביע־פז, אך הגביע ריק מבלי יין; מחזיק הוא בלוחות, ואפילו לאחר שפרחו מהם אותיותיהם.

נשמת הכהן חצובה מיסוד־השמור בלבד, ומשום־זה הוא מֵגן בקנאות נפרזה על העומד וקַיָם, ומתנגד באותה מדה להולך ומתהַוה. עינו חַדה לראות את החלקי, אך אין שכלו מקיף את השלם. וכלי־השרת שלו – מַלְמֵד ועל.

תלמידים אין לו לכהן; אך כנגד זה הוא מֻקף משרתים מכל צד: בהיכל – אחיו הכהנים ההדיוטים, הנכנעים לו בגלוי ומתקנאים בו בסתר; בחצר – המון נתינים, החוטבים עציו ושואבים מֵימיו; וברחובות – קהל מאמינים אדוקים, המגישים לו את תרומותיהם ומקריבים לכבודו את נביאיהם.

* *
*

שחר־הבשורה של הנביא בן־שעה הוא; גם יום מתן־תורה של המחוקק קצר. אך לעֻמת־זאת ארֹך הוא ליל־ההדרכה של הכהן, המוליך את העם בדרך שתקנו הנביא והמחוקק. וכל־זמן שדרך זו סלולה ונקיה ממכשולים, והעם ההולכים בה רוחם עֵרה, וזיק־הנבואה שֶנִתז לתוך לִבם עודנו מהבהב, וטעם־התורה שהנחילם המחוקק עומד בהם, – רצויה היא הדרכתו של הכהן. אך במשך ימי ממשלתו הארֻכה הולך טעם־התורה ופג, וזיק הנבואה כָבה, ורוח העם נרדמת, והדרך משתבשת: קוצים מכַסים פניה – ואין עוקרם, אבני־נגף מצטברות בתוכה – ואין מסקלן; ולא עוד, אלא שהכהן מורה־הדרך משַבח את תרדמת העם ומקַדש את הקוצים ואבני־המכשול. לאט־לאט גובר יסוד־השמור של הכהן על יסוד־התנועה של הקודמים לו, ועל־ידי־כך מתבַטל שווי־המשקל שבין שני היסודות, אשר הֻרכבו על־ידי המחוקק בשעתו; האחדות של השלם והחלקי מֻפרעת, והחבילה של תוך וקלִפה מתפרדת. נשמתה של המלה החיה פורחת ומשאירה אחריה פגרי־אותיות; המנהג, שהיה מקורו בצֹרך־החיים, אובד טעמו; התקנה נעשית גזֵרה, והמצוה – שלשלת; החֻקים מאפילים על התורה, הקלִפה מתרוקנת מתָכנה; הסמל תופס מקום העצם; המפל משתעבד בעִקר; עבודה־שבלב משתתקת מפני קול העבודה־שבפה;

הבנין. משיג הוא את התוך, הטמיר בעתיד, ואינו רואה את קלִפּתו; מוזג את היין, וכוס אין בידו; מוריד את נשמת התורה, ואינו מלבישה גוף; שואב מעולם־האצילות, ואינו מַשקה את עולם־העשיה.

נשמתו של הנביא אצולה מיסוד־התנועה שבחיים; אפן־השגתו הוא – הכללה; וכלי־זינו – מטאטא ושופר: האחד בשביל הנפסד שביָשן, והשני לשֵם החָדש.

בעקבות הנביא יוצאת להקה של בני־נביאים, המפרסמים את דברו בקהל רב. שרשי־נשמתם קרובים לשל רבם, אך קצָרים הם מלהגיע עד מקוֹר השפע, ועל־כרחם שהם יונקים מכלי־שני. על הנביא מתיחד הדבור, ועל בני־הנביאים אינו נגלה; הוא שומע מפי הגבורה, והם מקַבלים מבשר־ודם.

ואחרי השופר – עֵט. עמוד־השחר של הנבואה מבַשר את הנץ־החמה של התורה; הנביא כובש ומפַנה דרך לפני המחוקק.

המחוקק עינו שולטת בעָבר ובעתיד במדה שוה: המתיַשן והמתחדש שניהם גלוים לפניו בכלליהם ובפרטיהם. ליסוד תורתו הוא מניח את הכלל הגדול, שהשמיע הנביא הרָץ לפניו – או שהשמיע הוא עצמו, אם נביא־מחוקק הוא; ועל־גבי כלל זה הוא בונה את הפֵרוש – בנין שלם עם כל הַשַיָך לבנין, לרַבות קשוטיו וצעצועיו. ימינו של המחוקק תקיפה משמֹאלו: שולל הוא בדיעבד את הגזרות שלעָבר, אך מלכתחלה אינו עוסק אלא בתקנות שלעתיד, שתכליתן היא – מלוי הפגום, גדור הפרוץ והקמת ההרוס. המחוקק רואה קלִפה ותוך מאֻחדים; מוזג הוא את היין לתוך כוס שקופה; מוריד דברות ומפַסֵל בשבילם לוחות; שואב ממקור־האצילות, ומשקה את אדמת־העשיה – דרך הצנורות של בריאה ויצירה.

נשמתו של המחוקק מְרכבת משני יסודות – מיסוד־התנועה ויסוד־השמור, המתמַזגים בו מזיגה שקולה. שִכלו מקיף את השלם, ומבחין באותה שעה את החֵלקי. ומוניטיו – עט־סופרים מצד זה, ושבט־מושלים מצד זה.

וכשם שאחרי הנביא נוהרים בני־הנביאים, המפיצים את בשורתו בעולם, כך נלוים למחוקק לְוִיִם, הנעשים לו לפֶה, ומבינים לעם את תורתו ומסבירים לו את טעמיה.

עד שלא שקצה שמשו של המחוקק, עולה לבְנתו של הכֹהן. דרכו של זה, להיות נדחק ועולה על הבמה בעוד היום גדול והמחוקק על משמרתו. אך משום שלבָנתו חוֹרת אז, הוא מְשמש לפי־שעה בתור לוי; ועם שקיעת שמשו של המחוקק מחליף הוא את תפקידו – ועוטר לראשי עטרה של כהֻנה־גדולה.

בין הריסה ובנין

מאת ש. ב. מקסימון

א

שלש תקופות הן בחייה של כל תנועה דתית – בין חדשה, בין מחֻדשת; בין שהיא בת לתנועה שקדמה לה, בין שהיא מהדורה חדשה של התנועה הישנה. ואלה הן: א) תקופת הנבואה; ב) תקופת מתן־תורה; ג) תקופת הכהֻנה.

הנבואה היא עמוד־השחר של התנועה, המתרגשת להִוָלד או להתחדש. אותה שעה הגיעה החברה לנקֻדת־מַשבר: נפלה תרדמה על הרוחני שבה, ונעשו לוחותיה – אבני־מעמסה, ומסרת־אבות נהפכה לסבל־הירֻשה, ותורת־חיים – לעֹל כבד. ובכדי להִנָצל מתַרדמה זו, שיש בה אחד מששים ממיתה רוחנית, מַרגיזה החברה את יצר־התנועה שלה, ומקִימה על עצמה נביא מקרבה, שתפקידו להפוך את הסדר נטול־החיים ולהזיז ממקומה את התנועה שהדלה מלהתנועע.

שליחותו של הנביא כפולה היא: „לנתוֹש ולנתוֹץ — — — לבנות ולנטוֹע". שמאלוֹ תעקור את הפסול שביָשן, וימינוֹ תזרע את הרענן שבחָדש. אולם גדול כֹּח השמאל של הנביא מכֹּח הַיָמין שלו, ונקל לו לכַלות קוצים מן הכרם מלטַפח את הנטיעות. כמו־כן שונה השגתו את העָבר מהשגתו את העתיד: את הסדר שעבר זמנו הוא רואה מקרוב, במלֹא קומתו וצורתו, בעוד שהסדר המתרגש לבוא נגלה לו ממרחקים ומקֻפל בעִברו; את הצד השלילי שביָשן הוא פורש לפני העם כשִׂמלה, ואת הצד החיובי שבחָדש אינו אלא מבַשר; את המצוות־הגזרות, הראויות להִבטל, הוא דורש לפרטיהן ודקדוקיהן, ואת המצוות־התקנות, הראויות לבוא, הוא מעמיד על כללים גדולים – „ואהבת את ה' אלהיך", „ואהבת לרעך כמוך", או „זה ספר תולדות אדם". מפרסם הוא בעֹז את הכלל, הַמַספיק לצדיקים ולחכמים המבינים מדעתם; אך אין כֹּחו יפה לחַבֵּר את הפֵּרוּש, שבלעדיו חתום הכלל בפני שאר בני־אדם, שאינם לא צדיקים ולא חכמים ביותר. מניח הוא את היסוד. ואינו מֵקים עליו את

סקירות

האשכנזית עד ימֵינו מְדַדָּה בין דרכי הלשון הצרפתית ובין אותם של הלטינית, בין שפת־גזע ובין שפת־מדע.

על הלשונות של שני המעמדות הראשונים נוספת בערים השפה השלישית והאחרונה, של בני־העיר, היא היא שפת־הכתב הרגילה, שפה נבונה, תועלתית, פרוזה בעצם משמעות־המלה. היא אוחזת בדרכי שפת־האצילים ואינה מניחה ידה גם מאפני שפת הכהנים והמלֻמדים, פעם היא משתדלת לברֹא מבטָאים „ברוח הזמן" למען החיים, ופעם היא מַחזקת במֻשגים קבועים. השפה הזאת היא מצד עצמיותה בעלת אפי כ ל כ ל י. גם היא חושבת את־עצמה לסמל מעמדי כנגד דרכי־הדבור הנצחיים, נעדרי־ההיסטוריה, של ה„עם". עם גמר נצחון העיר על כל חיי־התרבות, קולטת שפת־העיר לתוכה את שפת־האצילים ואת שפת־המדעים. בשדֵרה העֶליונה של יושבי הכרכים הגדולים צומחת שפה כללית (כמו שקראו לה היוָנים של התקופה ההֶלֶניסטית: ϰοινή), היא שפה בעלת בְּניה ישָרה, משכלת, מעשית, מואסת בדרכי הדיַלֶקטים (לשונות־האִכרים) וגם בדרכי השירה. שפה זו, הסמל של כל ציביליזַציה, היא מיכנית מאד, מדֻיֶקת, באה בקצרה, קרה ומרחיקה במדת האפשרות כל צורות־לואי של הדבור. השפה האחרונה הזאת, שאין לה מולדת ולא שֹרש, היא קלה מאד ללמוד. כל תַּגר וכל סַבָּל מסַגלים אותה בלי יגיעה יתֵרה. הלשון ההֶלֶנ"ת המאֻחרה היתה מובנה ומדֻברת גם בקרב עמים זרים, בקרת חדשת ועל נהר אוכסוס, האנגלית היא מובנת ומדֻברת ביוקוהמה ובשַנחַי — ה„דבור", דרך הבִּטוי הזר, אינו מעַכב בעד הבנתה. ואם נשאל ליוצר השפה הזאת — עלֵינו להשיב, כי לא הגזע ולא האמונה הצמיחו אותה, אלא „הרוח הכלכלי" גרידא.

סוף האֻמה וסוף הלשון והכתב נעוצים בסוף הוָיתה ההיסטורית — בהתחזקות הציביליזַציה המטשטשת את הצורה והמשַנה את החיים האורגניים לקִיום „נצחי", מיכַני, שאין יצר־החיים עושה עליו רשָם.

ובזה הגענו אל פרשת־המדינה במדרשו של שפנגלר.

(עוד יבוא)

והנה כל תרבות מוצאה לפניה בשעת צמיחתה לשונות־אחרים, לשונות עמי־ה„ארץ", שלא הגיעו עוד למדרגת בוני־ערים. לשונות אלה נצחיות הן — אינן נוטלות חלק במאורעות ההיסטוריה, הן מפליגות בתור „דיאלקטים" משוללי־כתב בין משברי התרבות והציביליזציה ומאריכות ימים אחריהן, ורק תמורות אטיות ובלתי־נכרות שולטות בהן. מעל ללשון־האכרים מתרוממת לשון שני המעמדות הראשונים, הופעה ראשונה בקשרי רוח־האדם, שיש בה תרבות והיא עצמה תרבות. האפי התרבותי של הלשון הוא זכות האצילים והכהנים, והנה השפה התרבותית היא נחלת הכהנים, והדבור הרביתי — סגֻלת האצילים. על מפתן התרבות נבדל הצד הגזעי והצמחי שבטבע מצדת המיקרוקוסמי, גורל הלשון החיה והשוטפת מגורל הלשון המתה והקבועה, או גורל המשא־ומתן האורגני מאותו של הקשרים המיכניים. כי הנה טרם הגיעה התרבות לימי בגרותה — וכבר נמצאו בה לשונות נוקשות, מאֻבנות, לשונות עבודת־האלהים, שאין תמורה שולטת בהן, וזאת היא מופת וערֻבה על קדֻשתן. אלה הן שיטות־דבור ישנות, שכבר עבר עליהן כלח, שהרחקו מן החיים ומתקימות באפן מלאכותי, עם אוצר־מלים קבוע ומדֻיק, כיאה לבטוי האמתות הנצחיות. הלשון של הוֶדות היתה שפת אמונת־הפרסיים דורות אין־מספר אחרי שנכרתה מן הדבור, לשון־סנסקריט היתה שפת־המדע של הברמנים, אשר אזנם לא שמעה מעולם את צלצולה. הלשון המצרית העתיקה נחנטה בעבודת אלהי־מצרים לדורי דורות, וכהני המצרים של הדורות המאֻחרים לא הבינו אותה כהלכה, כמו שלא הבינו הבבלים המאֻחרים, שדברו בלשון השמיים, את תפלותיהם הכתובות בלשון השומרית העתיקה. דומה לזה היא „לשון הקדש" של עבודת־האלהים לאֻמות הקתוליות, והיא גם לשון־המדע מימי־הבינים עד דורות ההומניסטים ובמקצת גם עד דורנו אנו — זו הלשון הלטינית של ימי־הבינים: לשון זו מובנה אך ורק לכהנים וליורשיהם הרוחניים המלֻמדים, ולשום זר והדיוט אין חלק בה. לעֻמת־זאת הדבור — הוא שפה חיה ומתפתחת. בלשון־הדבור נשמרו לנו שירי העלילה והגבורה ושירי השמחה והעצב, האהבה והשנאה של העמים התרבותיים, שפשטו צורה ולבשו צורה מדור לדור עם השתנות הדבור, עד שבאו אנשי־המדע וקבעו אותם בספר בצורתם המקרית שעלתה להם באחד הדורות.

התרבות הרוחנית (בנגוד לגזעית) של השפה מכֻונת למֻשגים ולהקשים, היא משתדלת ללטש את המלים והמשפטים, עד שיהיה בהם כדי להענות לכל „שאלות" הרוח. הנגוד בין שמוש השפה בבית־המדרש ובין אותו שבחצר־הרוזנים הולך וגדל, ומעֵבר לכל גבולות משפחות־הלשונות השונות נמצא מעין שתוף וקרבה בין לשון פלוטינוס היונית ובין לשון תומס איש אקוינה הרומית, בין לשון המשנה ובין לשון הוֶדה. כאן שרש שפת־המלֻמדים המבֻגרת של זמננו, שאינה מתנכרת למוצאה מן הרומית האסכולסטית של ימי־הבינים. על־כן נקל הרבה יותר לתרגם דברים מדעיים מלשון טפרותית אחת אל השנית מלתרגם דברי שירה ופיוט. נקֻדת־הכבד של דברי ימי הלשון הצרפתית היא בצד הגזעי שבה. היא צמחה והתפתחה בחצרות מלכים. לעֻמת־זאת הלשון

האזרחים לגדלה ורוח־העיר תופשת את השלטון, פושט הכתב את אדרת הקדשה שהיתה לו לפנים בידי הכהנים והמשוררים, ומשפת תהלות־עולם ואמתות נצחיות הוא נהפך לאמצעי של משא־ומתן בעסקים ובענייני מדע. התרביות העתיקות, ההדית והיונית, נעדרות החוש ההיסטורי, לא יצרו להן כתב קדוש לשם ההיסטוריה ואמתות־הנצח; אולם בתקופה המאחרת, כשנהפכו לציביליזציות, קבלו את הכתב מידי אחרים והשתמשו בו לעניני חל. הציבי־ליזציות, שכל הויתן ערוכה כלפי הצד התועלתי, נוהגות מדה זו גם בכתב. לשם התועלת הפכו המצרים במוצאי תרבותם את הכתב הקדוש לכתב־האותיות הפשוט והקל, גם הציניים יצרו להם כתב פשוט יותר אחרי גסיסת תרבותם. ובזמננו, עם התחזקות הציביליזציה המערבית, בא לעולם כתב מהיר חדש, הוא הסטנוגרפיה, ואולי בדורות הקרובים ישכיח הכתב הזה, — שערכו התועלתי גדול יותר, מפני שהוא מקמץ בזמן, — את כתב־האותיות הנוהג עד ימינו אלה.

הלשונות התרבותיות הן לשונות היסטוריות, וכל מאורע היסטורי, העובר על האמה התרבותית, נושא עליו גם חותם משהו של רוח השפה שלה מצד אחד ומשפיע על השפה מצד שני. בבנין־המשפטים של הלשון הרומית יש קצת מהד־קול מלחמות הרומאים, שהכריחו את האמה הזאת לאסוף את כל כחות נשמתה כדי להקים סדרים בארצות הנכבשות ולנהל את עסקיהן. לשון הפרוזה האשכנזית, הנעדרת חקים מצקים, נושאה עליה עד היום את חותם מלחמת־שלשים־השנה. והדוגמטיקה של הנוצרים הראשונים, שבשמה קמו מלחמות נוראות ורדיפות קשות ונשפך דם לאין־סוף ונשתנו סדרי המדינות, היתה מקבלת בלי־ספק צורה אחרת, לולי נכתבו הספרים הקדושים הראשונים של הנוצרים בלשון היונית. יוצא מזה, כי מציאות הכתב בבחינת האמצעי ההיסטורי הראשי של המשא־ומתן בין בני־האדם יש לה השפעה גדולה על דברי ימי־העולם, ועדין לא עמד שום חוקר על הקף ההשפעה הזאת. הכתב הוא תנאי קודם לכל צורת־מדינה מפתחה. הסגנון של כל הנהגה מדינית הריהו מתנה במשמעה של התעודה שבכתב, בתכני הכתבים שבארכיון, בחתימות הצדדים העומדים במשא־ומתן, בכתיבה של מנהיגי המחשבה המדינית־ההיסטורית של העם המלחמה בעד המשפט אינה אלא מלחמה בעד או כנגד המשפט הכתוב, — סדרי־החקים של המדינות מקימים על משמר שלום־המדינה את סעיפי הדינים הכתובים במקום הכח החמרי, ובזה הם מרימים את הדבר שבכתב למעלת כלי־נשק. הקטגור שבבית־המשפט נשען תמיד על פרושי כתובי־החקים, שאין להרהר אחריהם. — השפה היא לשון העובדות, המעשים, והכתב הוא לשון העיון, המדרש. והנגוד השולט בין השפה ובין הכתב בבחינה זו הוא יסוד ההיסטוריה הפנימית של כל מוצאי־תרבות. העובדות השוטפות והמשתנות תמיד שוללות את הכתב; החקים, האמתות מחיבים אותו – זהו הנגוד ההיסטורי־העולמי שבין שתי מפלגות, המופיע תמיד במשברים הגדולים של כל התרביות. מפלגה אחת חיה בתנאי המציאות — המפלגה השנית מתנגדת לה בשם הכתב. אין מהפכה היסטורית גדולה, שלא קדמה לה ס פ ר ו ת.

המתאימים לו, ותכלית הקריאה להבין כאחד מתוך סִמני הכתב את סִמני השפה ומתוך אלה את הענינים המוּחשים או המֻשׂכלים. והנה המלה היא נחלת האדם בכלל, והכתב הוא אך ורק קנין האדם התרבותי. הכתב, בנִגוּד לַמִּלָּה, תלוי כֻּלו בגורל של דברי ימי־העולם. כל כתב צומח בתרבות מיֻחדה, והוא אחד הסמלים העמֻקים שלה. אמנם לפי־שעה אין עוד בידינו ידיעות מקיפות על־דבר תולדות הַסֵּמל הזה, ואיש לא נִסה עדַין לחקור את נשמת הצורות השונות וגלגולי הצורות של הכתב. הכתב הוא הַסֵּמל הגדול של המרחק, לא של המרחק במקום, המרחב, בלבד, כי־אם גם של המרחק בזמן, הַמֶּשֶׁךְ, העתיד, שאיפת־הנצח. הַדִּבּוּר והשמיעה חָלים רק בהוֶה ובקרבת מקום בין אנשים קרובים וידועים, אולם באמצעות הכתב אנו פונים אל בני־אדם שלא ראינום מעולם ואל בריות שטרם באו לעולם, וקול האדם נשמע מתוך כתבו עוד דורות רבים אחרי מותו. הכתב הוא סֵמל הכשרון ההיסטורי של האדם. מפני־זה לא יצרו העמים נעדרי הכשרון הזה, כמו היְוָנים וההֹדיים, כתב משלהם, אלא לקחו אותו בהקפה מעמים אחרים בעלי חוש היסטורי מפֻתח. לעֻמת־זאת העמים בעלי החוש ההיסטורי מקפידים מאד בכתב שהתפתח אצלָם, כי הם מרגישים את ערכו הסמלי. כל עמי האסְלָם החזיקו בכתב הערבי הקדוש והעתיקו אותו אל לשונותיהם, השונות הרבה מן הערבית: אל הפרסית, הטורקית, ההֹדית וכו׳. וכמו־כן שמרו היהודים על הכתב הקדוש שלהם בכל הלשונות הזרות, שסגלו להם בארצות גלותם. הכתב גורם לידֵי הבדל גדול בין שפת־הכתיבה ובין שפת־הדבור, כי הוא מעביר את סֵמל־הַמֶּשֶׁךְ, הקביעות, גם אל המצב הדקדוקי של השפה, ורק בקשי לשון־הכתב מתפשרת עם צורות שפת־הדבּור, שהיא נתונה בחיים ובזרמם המתמיד ומשתנה מרגע לרגע. בה במדה שהציביליזַציה מארכת ימים – המרחק שבין שפת־הכתב ובין שפת־הדבור הולך וגָדֵל; אנו רואים זאת בזמננו ביחס השפה הצינית הספרותית אל השפה המדֻברת – אלה הן שתי לשונות זרות זו לזו.

בזה אנו מגיעים אל העוּבדה החשובה, שהכתב, בתור שפת־הנצח, הוא הנחלה הקדושה של מעמד מֻיָּחָס, המעמד אשר כל השקפת־עולמו פונה אל הנצח; הכתב הוא מימי־קדם נחלת הכהנים. האכרים הם נעדרי היסטוריה, ועל־כן אין להם שום יחס אל הכתב, ובעצם הדבר – בין הצד הגזעי שבאדם ובין הכתב שולטת אֵיבה מֻסתרת. זה הוא ענין חשוב לדבֵר בחינת האדם על־פי כתבו. הכותב בן־הגזע מתיחס אל הצורות הקשוטיות (האוֹרנַמֶּנטַליות) של הכתב בזלזול גמור, הוא נוטה לשַׁנות את שרטוטי הכתב באֹפן אישי. רק איש־הרוח, שהתרומם מעל הגזע, מכַבד את מסֹרת הכתב ומשתדל שלא לשַׁנות מטופסי האותיות של הסופרים הראשונים. כאן רואים אנו את ההבדל שבין האדם הפועל, העושה את ההיסטוריה, ובין איש־הרוח, שוחר־המדע, הרושם את ההיסטוריה ו„מקַיֵם אותה לדורות״. בכל התרבויות הכהנים הם שומרי הכתב, ועל הכהנים יש למנות גם את המשוררים ואת אנשי־המדע. אולם האצילים בזים לכתב: הם מצַוים על המשוררים ואנשי־המדע לתַנות את שבח מעשיהם לדורות. – עם התפתחות העיר, כשמגיע מעמד

חושב — וכל שיטות המחשבה קולעות אל מטרה אחת — להדביר את החיים כֻּלם מתחלתם ועד סופם תחת שלטון הרוח. אנו רואים זאת בעיון, במדרש, בשמענו דעות החוקרים המתאמרים בלבבם, כי רק הדבר שבהכרה יש לו מִשפט ההוָיה, והמציאות כשהיא לעצמה אינה אלא תרמית החושים, — וכמו־כן אנו רואים זאת במעשה אצל אנשי־הרוח המשתיקים את קול הדם, הַיֵּצר, בעִקרי־מוסר שהם מיַחסים להם חזקת־עולם.

שתי התורות, ההגיון והמוסר, הן שיטות האמתות הַמֻּחלטות והנצחיות, ולפיכך הן שקרים לפני משפט ההיסטוריה האורגנית, החיה והמשתנה. אם ברשות־המחשבה דין הוא, שעין־השכל תשלט באפן מֻחלט על החושים — הנה בעולם־העובדות אין האמונה באמתות נצחיות אלא משחק־שְׁטוּת במוחות אנשים בודדים. בעלי המחשבה העמֻקה הישרים בלבם הודו, כי כל הכרה היא מֻגבלה למפרע בצורתה המיֻחדה, ולעולם לא תגיע עד קצה גבול שמוש מֻשג־הַמִּלה. רק המדעים הטכניים בלבד הם קרובים אל המציאות, כי הַמֻּשגים שבהם אינם התכלית, אלא אמצעים, מעין מפתחות המציאות, והמשפטים שלהם אינם חשובים מצד „אמתותם", כי־אם מצד כשרותם בתנאי המציאות, ועל־כן אין ההשערות שבמדעים האלה דורשות להן משפט אמת נצחית, כי־אם חזקת אמת־יחסית בעולם הזה ובגבולים מֻסֻיָּמים. לעֻמת־זאת עִקרי החיים הַמֻּפשטים כֻּלם אינם אלא פטומי־מלים, והשמוש בהם אין בו כדי לשַׁנות את מהלך החיים. דבר אחד ברור למחַבר: ה ג ז ע הוא יסוד חזק הרבה יותר מן השפה, ולפיכך השפיעו על החיים רק בעלי־המחשבה, שהיו א י ש י ם גדולים, יודעי החיים ומביני הדפק שבהם, ולא החוקרים שהיו בבחינת ספרי־תורה נגללים ובאו בשֻׁלחן־ערוך שלהם לתת חֻקים לגורל.

והנה התקופה השלישית של התפתחות שפת־האדם מסַמנת השתחררות מֻדרגת של ההבנה מלשון־ההרגשה. הצורות האֶטימולוגיות, שהן קרובות יותר אל עולם־החושים, מתמעטות, ונקֻדות־הכֹּבד של השפה עוברת אל שמוש־הלשון, אל דרכי בנין־המשפט. במקום הַמֵּיכַניקה של החושים, ששררה לתחִלה בשפת־המלים, באה עכשָׁו מֵיכַניקה של הרוח, הַשֵּׂכל. הקשר שבין שני מַדברים אינו עוד קשר החושים, אלא קשר הרוחות, השכלים.

כשהגיעה כבר שפת־האדם להתפתחות שכזו, בוקעות ועולות התרבֻיות הגדולות ומטביעות את חותָמן עליה. הן באות עם צורת־שפה חדשה — שפת־המרחק, היא ה כ ת ב, וצורה זו בכֹח־פנימיותה הגדול מְשַׁנה פתאם את מהלך הגורל של לשונות־המלים. כי הנה הכתב מכניס תמורה גדולה אל קשרי הֶעֵרות של האדם, כי הוא מ ש ח ר ר א ו ת ם מִ לַּ חַ ץ ה הֹ וֶ ה. סִמן הכתב אינו סִמן הדבר כשהוא לעצמו, כי־אם סִמן המלה, שהיא סִמן הדבר. זו היא העַליָה שנשמת האדם הקימה על הבנין של שפת־המלים. הכתב הוא שפה שדורשת למפרע מחשבה מפֻתחת מאד, ופונה לכתחִלה אל השכל, ורק באמצעותו אל הדמיון ואל הרגש של האדם. אין כתב בלי דקדוק־לשון שהגיע לכלל שלֵמות, כי מעשה הכתיבה והקריאה הוא מֻפשט לאין־ערך ממעשה הדִבור והשמיעה. הקריאה היא עִיון באות הכתב בלוית הרגשת הפתרון של הַסִּמנים הקוליים

לצורת זכרון קשרי־מִלים ויחסי־מלים. קבוצת המִלים הבודדות הקדמונה נהפכה לשיטה של מִלים, והבנת הדבר אינה תלויה בהוראת המלים כשהן לעצמן, כי־אם בהוראתן הדקדוקית, בקשר שלהן. המלה חבודדת אינה עִקר הדבור, המשפט הוא המכריע. שפת־ההודעה שלנו אינה שפת־מִלים, אלא שפה של משפטים. באמת קשה להבדיל בין המִלה ובין המשפט. דעת הבהבר לא נתקררה מכל הפתרונים שנתנו חוקרי שפת־האדם לשאלה זו. על־דעתו, ההבדל שבין המלה למשפט הוא אותו שבין יחידה מיכנית קטנה ליחידה גדולה בשמוש השפה. הצד הגזעי שבשפה נראה בצרוף המלים, בבנין המשפטים, זהו צד ההוָיה שאינו תלוי במֻסכמות.

הפרשה השלישית בדברי ימי שפת־המִלים היא שכלול שפת־ההודעה הזאת והשלמתה על־ידי הפעלים והתארים. הפעלים הם תוצאת כֹּח־הפשטה גדול, כי אין הם מסַמנים את השנויים הפרטיים המוחשים שבדברים, אלא את הטופסים של השנויים האלה המֻפשטים מן הדברים. „האבן הנופלת״ היא לכתחלה אחדות של ההרגשה והרשֶׁם. אולם במבטא הזה, שנחלק לשם ולפֹּעַל, בא הבדל בין התנועה ובין המתנועע, ומלבד־זאת יצאה הנפילה מכלל דרכים אחרים של התנועה והֻגבלה לעצמה. את ההבדל הזה אין האדם רואה — רק „מַכּיר״ אותו. אולי יבואו חוקרים ויתארו להם, כי גם בשפת בעלי־חיים אחרים, מלבד האדם, יש סִמָּנים לעצמים — אולם סמני־פעלים הם בשפת שאר בעלי־החיים בוַדַּאי מן הנִמנָעים. ההבדל בין ריצה ובין מנוסה, בין תנועת העוף הפורח באויר ובין אותה של הדבר הַנִשא ברוח אינו נראה לעין ונתפש רק על־ידי הֶעָרות המַכּירה את הדברים במלים. ויש יסוד מטפיסי לַדְּבר. וההבדל בין היחסים של הפֹּעל ובין הזמנים שלו הרי הוא בלי־ספק פִּצְלת השכל המשתחרר מן ההושים. אם נחשב את השם לתמונה, לצלם של הדבר הנראה, הנה הפֹּעל מחליף את ההתהוות האורגנית לדבר בלתי־אורגני; העובדה, שהרגיש אותה האדם פעם בדבר הנראה, משתַּנה לתכונה מתמדת, כאִלו הדבר נמשך בהרגשה. על־ידי ההפשטה הזאת צומחות מִדות המחשבה; הזמן השוטף נהפך לדָבר שבמדידה כמו־המקום, והגורל נהפך לסבה, ההוָיה החיה נהפכה למכונה כימאית או פסיכית. וככה צומח הסגנון של המחשבה המתימטית, המשפטית והדוגמטית.

עם התפתחות השפה קמה אותה השניות הגדולה, שהיא נראה בעינינו כחלק מעצם הוית האדם, ובאמת אינה אלא תוצאת שלטון שפת־המִלים בהוָיתו המיקרוקוסמית. כי שפת־ההודעה הראשונה של בעלי־החיים נשתנתה אצלו למחשבה־במִלים המשתררת על ההרגשה. ההתבוננות של האדם אינה אלא שיחתו עם נפשו בקשרי־מִלים. הפִּצְלה הזאת, שהיא מחוץ לגדר האפשרות בכל שפה אחרת, מסַמנת את הליכות חיי־האדם עם השתלמות שפת־המלים. ואם בהפרדות השפה הקבועה, חסרת־הנשמה, מן הדבור החי נבקעת התהום בין תֹּכן הדברים ובין האמת, בשיטת הסמנים של שפת־המלים על אחת כַּמה וכַמה! המחשבה המֻפשטה משתמשת בסכום מֻגבל של קשרי־מלים, ובדפוס הזה היא כובשת את תֹּכן החיים הרב לאין־סוף. המֻשגים ממיתים את ההוָיה ומזַיפים את יחס האדם אליה. לפנים היה האדם חושב רק לפרקים, עכשָׁו נהפך לבעל־חיים

כלום על ראשית צמיחת הַסִּמָן הנפלא הזה — כי גם בלשונות העמים הפראים, בלשונות הפרימיטיביות ביותר, המלה היא קנין קדום מאד, ופרשת־בראשית שלה נעלמה מנגד עינינו.

וכך היו תולדות שפת־המלים על־דעת המחַבר. בתחִלה צָמח הַסִּמן אשר על־ידו נִתנה כבר מראש אפשרות ההתבדלות העתידה של לשונות־המלים מלשונות־הקולות אשר לבעלי־החיים המפַתחים, הַשֵּׁם. השם היה לכתחלה צורה קולית המשמשת כדי לסַמֵן דבר־משהו, אשר עצמיותו בוקעת ועולה מתוך העולם המסובב את האדם, מבלי שתופשת העין את שִׂרטוטיו. על־ידי השם נהפך משהו זה ל„רוח" (Numen ברומית). השם מסַמֵן אפוא התפתחות עמֻקה בנשמת החי המדַבר: הוא חדל להשיג את העולם מבחינת מציאותו המוחשה גרידא, כי־אם התחיל להרגיש גם את החידות והסודות שבו ולהוציא כל סוד וסוד מתוך כלל העולם, בקראו לו בשם. שום בעל־חיים אחר אינו מֻכשר לדָבר זה, כי אין הוא מַבחין את הסודות שבעולם. קריאת־השם היתה מעשה־רב (נזכור את ספור בראשית על־דבר האלהים שהביא את היצורים אל האדם לקְרֹא להם בשמות, והשמות האלה דבקו בהם) מלֵא רטט־כבוד וקְדֻשה, וגם השם המסַמן את הסוד היה דבר שבקְדֻשה ונחשב לבעל כֹּח טודי. מכאן האמונה ב„שמות" ובסודותיהם, העוברת כחוט הַשָּׁני בחיי העמים הקדמונים ומתמדת גם בתקופות־התפתחות מאֻחרות. השם מסַמן את המעבר מן הפיסיקה הפשוטה של בעלי־החיים — שהיא מַשֶּׂגת את העולם רק בצורת העובדות המתחדשות בכל יום ובכל רגע — אל ה מ ט פ י ס י ק ה המיֻחדה לאדם, שהיא דורשת את ההויה הנצחית שמעֵבר לעובדות. רגע צמיחת השם הוא התמורה היותר גדולה בדברי ימי נשמת האדם. עם השם הלכה והתבגרה המחשבה של האדם, והתגבשה לראשונה האמונה הצרופה מתוך הפחד העולמי נעדר־הצורה. האמונה היא בעִקרה מחשבה על מה שמעֵבר למוחש, הבנה יצירתית מֻפשטה מן ההרגשה. כי הנה עם הבנת הדברים הנקובים בשמות קם עולם חדש של „רוחות" מעל לעולם הממשים המוחשים, והעולם הזה שָׂם גבול ומטרה לרגש הפחד הקדמון, ובו בקש האדם פדות ורְוָחה. האמונה הקדמונה הזאת הטביעה חוֹתָם נכּר על כל הליכות המחשבה, לרבות המחשבה הפילוסופית והמדעית, לדורי דורות. מן העולם הסודי התפשט ה ש ם גם אל העולם הנראה, וכל דבר אשר יש לו תכונת המצב והמשך במקום, עם כל היחסים המֻרגשים בו, היחסים שבין סִבָּה ומסובב, בין העצם והתכונה (התאַר) ובין העצם ל„אני" המרגיש והרואה, נקרא בשם, ועל־ידי השם קִבל מקום קבוע בזכרון האדם. כי „כֹּח הזכרון" של האדם (בנִגוד לזכרון יתר בעלי־החיים) אינו אלא כשרון לשמור למען ההבנה את הדברים קרואי־השמות בעזרת שמותיהם. מעל לרשות הדברים המובנים מתוך ראיתם קמה רשות שניה בעלת תֹּכן רוחני יותר של שמות וכנויים, שבהם תופשים חֻקי־הגיון והחֹק של קשר הַסִּבָּה והמסֻבב מקים בהם סדר.

ראשית הפרשה השנית החשובה בתולדות שפת־המלים היא צמיחת דקדוק־הלשון — או כללי הקשרים שבין השמות. על־ידי־זה היה השם לחֵלק המשפט, וסִמָּן הַמִּלה נכנס אל קשר המלים. וצורת המחשבה של האדם נעשתה

(הציור), הקול ותנועת־הלואי (גֶ׳סְטָה), ושלשה אלה התגשמו בלשון־הכתב – באותיות, בתֵבות ובסמני־ההפסק.

בזמן ההתפתחות הארכה של השפה מאורע מכריע ביותר הוא הִפרדות השפה מן הדבור. לכתחלה נולדו כל המניעים והסמנים של השפה ברגע הצורך עצמו והיו קַימים רק לשעתם. רק פעם היו ולא שבו עוד, כיון שכל בטוי וכל רשֶם בתור דברים שבהויה אינם אלא פעם אחת. מתוך־זה היתה השפה א מ ת – אם נכון בשם אמת לאחדות הרגש וההבעה. אולם כאשר התיצב סכום מסים של סמנים קבועים כ נ ג ד פעֻלת מתן־הסמנים, נשתנה הדבר מאד. השפה בעלת הסמנים הקבועים חצצה בין ההרגשה ובין הבטוי. במקום לבַטא את הרגשתו בסמנים מיחדים המחֻדשים על־ידה ובשבילה – החל בעל־החיים להביע את הרגשתו לשעתה באמצעות סמָנים קבועים מכבר, שקנה לו על־ידי הַלמוד וההרגלות. בתחלה חש בעל־החיים את הזרות שבדבר, אחר־כך התחיל להבין את ענין הזרות הזאת, ולבסוף השלים עמו ולמד להשתמש בו. עכשו בא ה ש ק ר לעולם. בעל־החיים, שהבין כי לעולם לא יוכל לבַטא את הרגשתו באמצעות הסמנים הקבועים שלא נולדו יחד עמה, למד להכניס כונות זרות אל הסמנים האלה, להשתעשע בהם, לכַסות בהם על רגשותיו האמתיים ולהביע מה שאינו מרגיש. מכירים אנו זאת בשפת־ההודעה (שפת־הקולות) של החתולים ושל בעלי־חיים אחרים. בה במדה שגדל שלטון בעל־החיים בסמָני השפה ובצרופיהם, גדלה גם אפשרות האונאה, אחיזת־העינים על־ידם. ולבסוף, נפתחה בחברה האנושית תהום רחבה בין שפת־הדבור ובין האמת. כמה פעמים אנו רואים את האדם נוקש בלשונו, כלומר, מבַטא לא זה שהוא רוצה, ואת חברו שאינו יכול לרדת לסוף דעתו, וכמה פעמים האדם מדבר הרבה בכַונה כדי שלא להשמיע כלום, אחת בפה ואחת בלב. בתקופות הלשונות הקבועות והמפותחות לא השומע מכיר את עֵרך האמת שבדברים, כי־אם ה פ ק ח, בעל החושים החודרים, היודע לבחון את לב חברו המדַבר, להכיר מאחורי הדברים את אומרם. הוא מסתכל במדַבר – וטביעות־עין אחת משַנה את הרשם של דברים הרבה; הוא מקשיב – ואזנו מַבחינה מתוך הטעמת הדברים את הנִגוד אל תָכנם. הפקח קורא בין השיטין ומכיר את אפי האדם, מתַכן את רוחו על־פי הלוכו, על־פי תנועותיו, על־פי כתיבתו וכו׳. דוקא בתקופת ההתפתחות העליונה של שפת־ההודעה אין הרשמים היותר חזקים והיותר נאמנים נעשים על־ידה. האדם מבטא בלי אֹמר ודברים רגשות אהבה עמֻקה או שנאה עזה וכעס; ורגש־האמונה הכביר אינו מוצא שום דבור – והוא שותק־דֹם.

מכל סמָני שפת־ההודעה חשוב ביותר הוא הַמלה. אמנם לא נכון הדבר לראות בשפת־הַמלים הופעה מיֻחדה, שאין לה שום קשר עם שפת־סמָנים אחרת. באמת אין שפת־המלים אלא התפתחות שפת־הסמנים הקודמת, שחושים שונים לקחו בה חלק. ואף־על־פי־כן הופעת המלה בדבור מסמֶנת תקופה חדשה בתולדות־השפה. כשם ששפת הבטוי וההודעה בכלל מסמנת את ההבדל שבין בעלי־החיים ובין הצמח, ככה המלה מסמנת את יתרון האדם על שאר בעלי־החיים. המלה היא הסגֻלה המיֻחדה לשפת־ההודעה ה א נ ו ש י ת. אין אנו יודעים

ואִלו היה כל העולם כֻּלו ממשלה אחת, כי־אז נִתנה רשות לכובש זה לחפש לו את המלכות בכִפה!

בחתימת הפרק על־דבר האֻמה ומקומה בתרבות — רואים אנו בעין, כי חזון המחַבר אינו בבחינת חזון חפשי, אלא הוא מֻתנה הרבה בתורת ניטשה ובנסיון המלחמה הגדולה של השנים 1914 — 1918 והמאורעות שאחריה. שנאה ארסית מבצבצת כאן לכל מלאכי־השלום של הברית הוָרסָלית וקול המחַבר קורא למלחמת־שחרור בזרוע נטויה. לפיכך חתם את דבריו: „טוב המות מן העבדות — זהו פתגם ישן של האכרים הפְּרִיסִיים. אולם כל ציביליזציה דרכה להפוך את הסדר שבסִסמה הזאת, וכל אחת נוכחה לדעת מעצמה ומבשרה, מה הוא מחיר החִלוף הזה".

מן הראוי עוד לדַבר על הַסֵמל השני של התרבות: השפה התרבותית. הפרקים על־דבר תולדות השפה הם ממיטב חזון המחַבר. הנתוח ה„מורפולוגי" וההיסטורי של השפה נעשה בהסתכלות נאה. לפי־דעתו, כבר עברו תקופות רבות על כל שפה עד שנעשתה שפה תרבותית. השפה היא מעצם הויתה סגֻלה עִקרית של בעל־החיים, המבדילה בינו ובין צמח השדה. יסודה הוא בצֹרך החברתי של בעל־החיים, אשר מכֹּח התנועה שבו הוא יציר תועה בעולם הגדול, ובמצב העֵרות הוא מרגיש את־עצמו כגרגר בחלל אין־סוף, ואימה נוראה, אימת הבדידות, שורה עליו. כדי לְהִמלט מפחד ההויה המיקרוֹקוֹסמית הוא מבַקֵש להתקרב אל הדומה לו — בהרגשת ה„אתה" הוא מוצא רְוָחה מהאימה הנוראה. השפה היא פרי הרצון לעשות רשֶם על בעל־חיים שני, והנה כבר אמרתי, שמצא שפנגלר שתי צורות בשפת בעלי־החיים: שפת־הבִּטוי ושפת־ההוֹדעה (הדבּוּר). שפת־הבִּטוי דיה במה שבעל־החיים השני נמצא באותו מעמד, בתור עֵד העומד מן הצד, והיא מוצאה ספוקה ברשֶם שהלז מקבל. שפת־ההודעה דורשת, כי השני יעמוד לנגד המדבּר, בתור נ ו כ ח, ותובעת ממנו מענה. ההבנה היא קבלת הרשֶם באמצעות רגש־הפתרון המיֻחד לבעל־החיים המבין. זה הוא יסוד הבנת שפת־הבִּטוי העליונה של האדם — האמנות. אולם שפת־ההודעה, השיחה, דורשת מן השני אותו רגש־פתרון ממש, שנמצא למדַבר. החלקים היסודיים של שפת־הבטוי נקראו בשם מניעִים (מוֹטיבים), ואותם של שפת־ההודעה — סמנים, והסמנים הגיעו למרום התפתחותם בשפת־האדם.

והנה שתי צורות השפה יש להן שלטון רב בחיי האדם. את שפת־הבטוי אנו רואים בצורות הדתיות, במנהגים הקדושים עם כל החיצוניות שלהם, בתלבשת האדם, ביחוד בבגדי יום־טוב, בבגדי־השרד של הפקידים ואנשי־הצבא למיניהם, בעדיים ובתכשיטים של החתן והכלה כו' וכו', וכן גם באמנות — למן הקשוטים הראשונים אשר עשה האדם בחמרים הקשים כדי להתגבר על אלמותם הנצחית ולעשותם לנושאי הבִּטוי, למגרי־רשמים, עד בניני הארדיכלים הנהדרים ותמונות הַצַיָרים המחֻננים. כֻּלם לא באו אלא לבַטֵא את מצב רוחו, את הגיג לבו של האדם בפני „עדים". שפת־ההודעה, שלוקחים בה חלק כל החושים של בעל־החיים, התפתחה במשך דורות על דורות, עד שהתבלטו בה — בתקופת התרבות — שלשה סִמנים עִקריים: התמונה

נביאי השלום והמוסר המֻפשט ו„האנושיות״ הרחבה של בית־מדרש הסטואה, עד הקיסר מרקוס אורֶליוס ועד בכלל.

האֻמה היא האנושיות בצורה חיה — והתוצאה הממשית של כל תורות מתקני־עולם היא — בלי יוצא מן הכלל — המון נעדר־צורה, וכל מה שאין לו צורה אין לו היסטוריה. כל מתקני־העולם ואזרחי־העולם הם באֵי־כֹח האידיאַלים של הַפַּלָּחִים (בני־האדם ששקעו למדרגת הגמלים והדבורים) מדעת או שלא מדעת. פּצְלת אזרחי־העולם היא — מחילת האֻמה על עמדתה בקרב ההיסטוריה — לא לטובת השלום הנצחי, כי־אם לטובת עמים אחרים, צעירים ובריאים ממנה. שלום־העולם הוא תמיד דעת־יחיד של העם האחד — ו„הצד השני״ אינו רוצה לדבר שלום כלל. „השלום הרומאי״ (Pax Romana) הביא תועלת לא לאֻמה הרומאית שכבר הלכה לעולמה, כי־אם לקיסרים בעלי־הזרוע הנשענים על הצבא ואחר־כך לראשי החילות הגרמנים — כל אלה מצאו לפניהם המון נעדר־צורה בן מאה מיליונים נפש, השקוע בתרדמה ומנענע בראשו לכל גל וגל העובר עליו, והפכו את ההמון הזה לשלל תאות־השלטון שלהם. ואמנם השלום הזה עלה לאוכלוסי־הרומאים ה„פַלָּחים״ בנהרי־נחלי־דם בכל יום ויום, עד שכל הדם השפוך במלחמות התקופה והכֹח של האֻמה הרומאית בשלוָתה היה בפניהם כטפה מן הים. אחרי גסיסת התרבות עוברים העמים הגדולים, שהפילו לפנים את מוראם על כל סביבותיהם, ככדור משחק מיד אל יד, מכובש אחד אל כובש שני, ומשלמים בדמם בעד תאוַת־השלטון של הכובשים האלה. ככה הוא דרך הגורל: מי שמחל על הפצְלה ההיסטורית, מי שהטיל מעליו את אחריות הגורל, מקבל עליו — בתור סובל — את כל מוראי הגורל הנעשים על־ידי אחרים. אנו יודעים, כי זה היה מזל כל העמים התרבותיים אחרי שהלכו לעולמם ונהפכו לאוכלוסי־פַלָּחִים: המִצרים, הבבלים, ההֹדיים, הצינִיים, היוָנים, הרומאים. כאשר כבשו המוֹנגולים אחרי קץ התרבות הערבית את מדינות אַסיה המערבית, צוה המנַצח טימוּרלֶן להקים מצבת־זכרון למעשה־גבורתו ממאת אלפים גֻלגלות יושבי בגדד (בשנת 1401). זה היה סוף תקופת הציביליזַציה של הערבים הנאדרים, שכבשו לפנים ברבבות אחדות את מחצית עולם־הישוב. אחרי כבות הגחלת של האֻמה משתחררים אוכלוסי־הפלחים מעֹל ההיסטוריה, הציביליזציה שלהם — רשות השכל הטהור — מגיעה לעצם שכלולה וקופאה על נחלת העָבר שנטל ממנה רוח חייה. הם נעשים ל„עמי הנצח״. בעולם המעשים והעובדות שָׁבים האוכלוסים האלה למצב הקדמון שבין סבל אין־קץ ובין התגעשות עד־ארגיעה, דמם נשפך כמים הן בשעות הסבל, הן ברגעי ההתגעשות, ושום „שלום עולמי״ אינו עוצר כֹח להפחית אפילו במקצת את נחלי־הדם הנשפכים. אפס כי כל הדם השפוך אין בו כדי לשַנות את המצב. לפנים שפכו העמים האלה את דמם למענם; אולם כאשר תש כֹחם החיוני ונִטל מהם יֵצר ההֲוָיה הלוחמת, הוטל עליהם לשפוך את דמם בשביל אחרים, ולפעמים גם לשעשועי אחרים. איש־זרוֹע, שהצליח לאסוף מסביב לו עשרת אלפים ריקים ופוחזים, רשאי עכשו למשל על ארץ רבה ככל אַוַת נפשו ולהדביר רבבות אלפים פלחים תחתיו.

המרגיש את ה„אֻמה" בקרבו – אותו המועט אשר כל ישעו וחפצו הוא לעמוד בראש העם ולהוליכו בדרך ההיסטוריה — צומח בכרכים הגדולים מועט שני: בני־אדם משוללי־היסטוריה, אנשי־הספר, בעלי נמוקים וסִבּות, אשר התרחקו מרשות הדם והיצר ועולם־ההויה נעשה זר לנשמתם — אלה האנשים, שכל הויתם היא מחשבה צֵרה ושכל. המועט הזה אינו מוצא שום תֹכן „משׂכל" במֻשג האֻמה — ובאמת כבר יצא מכלל האֻמה, כי הנה העמים התרבותיים הם צורות של זרם־ההויה, ומשוללי הרעיון הלאֻמי הדורשים „אזרחות העולם" (קוסמופוליטיות) אינם אלא מבטאי „קשרים שכליים". בעִקר השנאה לגורל יוצאה מתוך גרונם – שִׂנאה להיסטוריה, שהיא בִטוי הגורל. כי הנה לכל הויה לאֻמית יש בחינה גזעית, מֻכרחת מעצם הויתה, ועל־כן אין אֹמר ודברים וחֻקי השכל וההגיון תופשים בה. אולם הקוסמופוליטיות היא אך ורק ס פ ר ו ת, פרי השכל הרחוק מן ההויה, וכל כֹחה אינו אלא בטעמים ובנמוקים, ולפיכך היא הדלת־אונים בשעה שהוטל עליה להגן על־עצמה לא בראיות ובסברות חדשות, אלא במעשה, בעלילה היסטורית רוַת־דם. לפיכך המועט הזה, העולה ברוחו ובשכלו על המועט החי את חיי האֻמה, נלחם בכלי־נשק הרוח — והשעה משחקת לו, כי הכרכים, שדה־המלחמה שבין שני המועטים, אינם אלא „רוח טהור" בלי שום שרשים — הסמלים של הציבִיליזַציה הסותמת את הגולל על התרבות. אזרחי־העולם וחולמי אחדות־העמים, שלום־העולם ושויון־הבריות אלה הם המנהיגים הרוחניים של ה„פלחים" (Fellachentum), חנוטי התרבות שהלכה לעולמה. אזרחי־עולם רודפי שלום ואהבה ואחוַה קמו ועלו למעלה עם גסיסת כל תרבות ותרבות. אלה שקראו ברומי Punem et circenses הם „שָוים בזמן" לַפַּציפיסטים של דורנו. רואים אנו בהם, כי יצר השלטון כרע לפני נטיה מֻיהדה, שבעליה הם אנשים נעדרי חושים טבעיים וחיים רק על ההגיון, בעולם של א מ ת ו ת, אידיאַלים וקורי־מוח שאין להם שום אחיזה במציאות. הם מתאמרים להושיב את ההגיון על כסא המציאות, להחליף את תֹקף עובדות־ההויה בצדק מֻפשט ולצַוות חֻקים לַגורל על־פי הַשֵׂכל. ראשית נטיה זו היא בקרב אנשי הפחד הנצחי, הבורחים מעולם־המציאות אל חביון־הַמנזרים או אל עלִית בית־מדרשם ומתבודדים בחבורות קטנות של „אחים ברוח" – בסוד ישרים ובקהלות חסידים — וסופה בכל תרבות ותרבות היא נבואת־השקר של נביאי שלום־העולם. כל „גדולי־הרוח" האלה תופשים מקום חשוב ב„דברי ימי הרוח" (במרכאות כפולות, כי הרי אין ההיסטוריה תופשת ברוח על־פי משפט שפנגלר), אולם מבחינת ההיסטוריה לאמתה הם פחותי הערך. הנטיה הזאת מחלשת את הכח החיוני של האֻמה ומצעידה אותה לקראת המות והחדלון, ובמלחמות העמים במוצָאי־התרבות נִצח אותו העם, שהצליח לכבש את הנטיה הזאת ולהתוות לה גבולים עד עת־מועד. ככה נצחה האֻמה הרומית את כל העמים ההֶלֶנִיסטיים, כי הֵבינה להשתמש בחוש־הַפַּלָחות של עמים אלה לצרכיה. כל נביאי השלום והאחוה והאוניבֶרסַליות של העמים ההֶלֶנִיסטיים לא עמדו להם בשעת השתערות הכח הממשי ההיסטורי של האֻמה הצעירה. ואולם עברו רק מאות־שנים מועטות וגם האֻמה הרומית הגיעה עד קִצה, וסֵמל הגסיסה היו

מרום ההויה הלאֻמית. בראשית תולדות־התרבות המועט הזה, הסיעה הנושאה עליה את גורל האֻמה — זהו מעמד האצילים, הסלת של העם. אמנם בקרב המעמד הזה אין עדַין האפי הלאֻמי מגיע למעלת דבר שבהכרה, אבל תחת זאת הנהו רגש טבעי חזק ועמֹק, ויש לו קצב־קוסמי והכרחיות של הוָיה. מעמד האצילים הוא בבחינת־מה היוצר של הרגש הלאמי, ממנו רגש זה מקבל את צביונו, והוא גם המצַוה לדורות את הסגנון הלאֻמי, טירות האצילים היו מְעוֹן הרגש הלאֻמי, ואחר־כך עבר האפי הלאֻמי אל הערים, ומעמד חדש תופש בידו את השלטון בהויה הלאֻמית. יושבי־הערים, האזרחים או העירונים קבלו את האפי הלאמי מן האצילים ונעשו לנושאיו הראשיים. בהתאמה להתפתחות התרבות ולהתחזקות היסוד הרוחני, השכלי, המיקרוקוסמי, על היסוד הטבעי, הקרקעי, הקוסמי, מקבל הרגש הלאֻמי בעריכם צורת ה כ ר ה לאֻמית. המעמד „השלישי" מביא לידי שלמות את נחלת המעמד הראשון, — ולא כל המעמד הזה במדה שוה, כי־אם ראשי המדברים שבו, התקיפים, אנשי הרוח והרצון — סיעות בודדות שהן חיות, מרגישות, פועלות, מתות בשם ה ע ם, ובהדרגה סיעה אחת יורדת ממרום הרעיון, האפי הלאֻמי, וסיעה אחרת עולה תחתיה. החוגים הלאֻמיים מתרחבים יותר בערים. במאה הי״ח למנין אמות־העולם צמח המֻשג של האמה ברוח עמי־המערב. המֻשג הזה דרש לו שלטון בלי־מְצָרים על כל פִּנות העם — אולם לא עצר כֹּח לשַנות את סדרי ההויה, והרעיון, ההכרה הלאֻמית נשארו נחלת מועט — ויש אשר היו מועטים שונים מדברים בשם האמה וכל אחד בפני־עצמו רצה להיות בא־כחה לפני ההיסטוריה. שתי הסיעות הקיצוניות שבצרפת של זמן־המהפכה, — הפליטים (האמיגרנטים) מעֵבר אחד, והיַעקבינים מהעֵבר השני, — חשבו כל אחת את־עצמה לכלל העם. אין בעולם אמה תרבותית, שכל בניה הם חבֵריה במדה אחת. רק בעמים הקדמונים ובעמים שאחרי ההיסטוריה, בהויה לאֻמית שאין בה עֹמק ואין לה מעלה היסטורית, כל היחידים הם שקולים.

„האמה" היא אפוא נחלה פנימית של בני־עַלִּיָה מועטים. הלאֻמיות בעצם שלמותה זה הוא מֻכּל התרבות, כמו האמנות והפילוסופיה, ורק בעלי־כשרון מבטן ומלֵדה זוכים לה. גם בלאֻמיות יש מעֵין הבדל בין היוצר, המבין, ובין ההדיוט, כמו באמנות ובמדע. כשאנו רואים אמה עומדת על־נפשה להלחם בהתלהבות גדולה בעד הרותה ובעד כבודה — מֻבטחים אנו, שמועט קטן הצליח „לפחת רוח" בקרב ההמון הגדול. אז העם מ ת ע ו ר ר — פשוטו כמשמעו — ורק בשעה זו אנו רואים את הופעת הֵעָרות של הכלל. כל אלה היחידים, שעוד תמול־שלשום נרדמה בקרבם ההויה הלאמית ורגש ה„אנחנו" שלהם לא עבר את תחומי משפחתם או חבורתם הצרה ולכל־היותר הגיע עד קצה עיר־מושבם, נעשו פתאם בני־ה ע ם: הרגשתם והליכות־מחשבתם השתנו מן הקצה אל הקצה — ה„אני" שלהם נעשה הויה היסטורית. אפילו האִכּר, שבדרך־כלל ההיסטוריה עוברת עליו והוא אינו נפגע ממנה, נהפך רגע קטן לחָבר של האֻמה והחל להרגיש את ההיסטוריה מעֹמק פנימיותו.

על־יד המועט, החָש את מֶשק כנפי ההיסטוריה והרוצה להשתתף בה,

בה במדה שאפי האמה מוסיף להתפתח ולהתבלט. בעצם הדבר אין אֻמה אחת מבינה, אינה מַשׂיגה את חברתה, כמו שהאדם אינו יכול להבין מה שבלבו של חברו. כל אֻמה יוצרת לה מקִרבה תמונת חברתה, ועל־פי תמונה זו היא דנה עליה — ורק מבינים בודדים ומתי־מספר מעמיקים לחדור אל נשמת אֻמה זרה. אם גם עמי יָוָן חשבו את־עצמם לשלֵמות ביחס אל המצרים והרגישו את קרבתם „ההֶלֶנית" — הנה ביניהם לבין עצמם נבדלו מאד מאד, עד שלא הבין עם הֶלֶני אחד את נפש חברו. מה רב הַנִּגּוּד שבין רוח האתונאים ובין רוח הספרטנים! והַנִּגּוּד והרִחוק מופיעים לפנינו בכל הליכות ההיסטוריה של אֻמות שונות. האֻמות שיצאו ממעי התרבות המערבית לא מתמול־שלשום הן זרות אשה לרעותה. התהום שבין רוח האֻמה האנגלית ובין רוח האֻמה האשכנזית או בין רוח אחת מאלה ובין רוח האֻמה הצרפתית כבר היתה קַיָּמת בראשית התרבות המערבית. לפיכך כבר ראינו באסכולַסטיקה שלשה דרכי־מחשבה שונים של האנגלים, הצרפתים והאשכנזים. והבדל זה התקַיֵם לדורות. יש פילוסופיה אנגלית, פרי המחשבה האנגלית הנובעת מעֹמק הנשמה הלאֻמית של האנגלים, וכמו־כן יש פילוסופיה צרפתית ופילוסופיה גרמנית. בֵּקון איש־ורולם, דֶּקַרט ולַבניץ יוכיחו. בעִקר הדבר יש לכל אחד משלשת הפילוסופים האלה השקפת־עולם מיֻחדה המשׂרשה בנשמת אֻמתו — ולא ראי זה כראי זה, ויש לאמר, כי אף אחד מהם לא יכול לרדת לסוף דעתו של חברו כהלכה. ואפילו במדעי־הטבע החדשים, שבהם משתעבד החוקר כביכול לחמר האוֹבְּיֶקטיבי, אנו רואים, שיש דרך־הסתכלות מיֻחדה ודרך־נסיון מיֻחדה לחכמי כל אחת מן האֻמות, ואין צריך לאמר, כי במדרש המדעי, במסקנות, בהשערות בולט החותָם הלאֻמי. הבדל גדול הוא בין המנהגים, הנמוסים, התפישה המוסרית והאסתטית של אֻמות שונות. הכל כאשר לַכל — לכל אֻמה ואֻמה יש התיחסות כללית אל החיים המיֻחדה לה לבדה ומתוכה כל יחידיה דנים על אֻמה אחרת, והפנימיות של כל אֻמה היא סוד גמור לבֶן אֻמה אחרת, „זרה". שלא הֻכן בכח־חזון בלתי־מצוי. זאת היא תכונה יסודית באֻמה, שהיא כֻלה נעוצה בתחומי נשמתה ורוחה — וכאן הוא דֹפק החיים שלה. כשרואים אנו, שיחידי שתי אֻמות התחילו להבין איש את רעהו על־נקלה — הרי זה סמן שירדו האֻמות והתנַונו, ולא נשתַּיֵּר בהן דבר שלא נתן להבנה. בשעת גסיסת התרבות העתיקה, בימי מלכות קיסרי־רומי, החלו כל האֻמות „להבין" אשה את אחותה — אפס כי לא נשאר עוד בכל העולם הקַּלַּסי דבר, שכדאי היה להבינו, עם ההבנה ההדדית מַפסיקה האנושיות לחיות בצורת אֻמות, ובזה פוסקת ההיסטוריה שלה.

והנה עֹמק חיי־הנשמה של האֻמה מביא לידֵי זה, שלא כל העם חי בתור עַם תרבותי, בתור אֻמה, במדה שוה. לפנים בעמים הקדמונים הרגיש כל יחיד ויחיד את קשרו אל העם. אולם התעוררות האֻמה להכרת עצמה באה תמיד בהדרגה, וההכרה הלאֻמית חיה באחד המעמדות שהוא חזק מחבריו בכח נשמתו, והוא כובש את יתר חלקי העם בעֹז הרגשתו הפנימית, וחזון נפשו נעשה לחזון הרבים — או נראה בעינינו כמו חזון הרבים. רק ה מ ו ע ט של העם הוא בא־כח־האֻמה כלפי ההיסטוריה, סיעה אחרי סיעה עולה לשעתה עד

במולדת, במדינה ובאמונה. כהבדל בין נשמת עמי־צין העתיקים ובין נשמת עמי התרבות הקלַסית העתיקה – ככה גם ההבדל בין הסגנון של דברי ימי צין ובין הסגנון של דברי ימי יָוָן ורומי. המאורעות של העמים הקדמונים והעמים שאחרי התרבות הם עליה וירידה בערבוביה, מקרים בלי תכלית ובלי משך קבוע – וכל המאורעות הרבים והעצומים האלה אין להם סוף־סוף שום חשיבות. אולם עמים היסטוריים, לאמר, עמים שהויתם היא היא ההיסטוריה של העולם – אינם אלא האֻמות. בתור דוגמה נקח את האוסטגוטים, אחד העמים הקדמונים שעברו עליו מאורעות כבירים – ועם־כל־זה אינו עַם היסטורי. המלחמות של העם הזה והכבושים שלו, המושבות שיסד וכל מעשיו הגדולים היו נעדרי הכרח פנימי, חסרי־אידֵיאה, ועל־כן אינם אלא מקרים בודדים, וסוף האוסטגוטים לא עשה רשם כלל. בימי הקיסר טיבריוס היתה עוד אֻמה רומאית בעולם, בעלת אידֵיאה. והוא רצה להמשיך את דרך האֻמה הזאת בהיסטוריה, להציל את קיומה ההיסטורי. – אולם מאה וחמשים שנה אחריו ספה האֻמה הרומית – ולקיסר מַרקוס אורֵליוס לא נשאר בלתי־אם להגן על אוכלוסים רומניים, שעברו עליהם כמה מקרים, אבל ההיסטוריה לא תפשה בהם יותר. כמה דורות התקַיֵם העם המדי, או העם ההוני – מה היו אגָדות־העמים שחיו בהן הדורות הקודמים והדורות האחרונים של אלה – כל זה לא נתן להקָבֵעַ ואינו תלוי בשום כלל. אין גבול ומדה לפרשת חיי העמים שקדם התרבות או העמים שאחריה. אולם ארך חיי האמה התרבותית הוא קבוע ומֻגבל מראש במשך־התרבות המֻגבל, וכמו־כן גם המדה והקצב, שבהם דברי ימי העמים האלה מגיעים להשתלמות, עוברים במִסגרת זו. מספר הדורות שמתחלת התרבות הצינית (ראשית מלכות משפחת דזו) עד התאבנותה (מלכות שי־הואנג־טי) דומה למִספר הדורות שמראשית התרבות העתיקה (היונית־הרומית) מזמן המאורעות ההיסטוריים, ששמשו יסוד לאגדות על־דבר מלחמת טרויה, עד קצה, זמן מלכות הקיסר אוגוסטוס, וזה הוא גם מִספר הדורות שעברו מראשית התרבות המצרית (זמן „המלכות הקדומה״) עד סופה (זמן הדינַסטיה הי״ח). תקופת הזקונים של התרבות, מזמן סולון עד אלכסנדר מקדון (בתרבות העתיקה), או מזמן לוטֶר עד נפוליון הראשון, היא כעשרה דורות ולא יותר. אלה הן מדות הזמן, שבהן נשלם גורל האֻמות, העמים התרבותיים, וגורל דברי־ימי־העולם בכלל. הרומאים, הערבים, הפרוסים הם אֻמות־זקונים בתרביות שלהם.

והנה האֻמות הן העמים בוני הערים. הן צמחו במושבות ובטירות, ואולם בערים הגיעו לידֵי שלמות השקפת־העולם שלהן ובכרכים הן הולכות לעולמן. כל עיר שיש לה אפי וסגנון, היא גם בעלת אפי וסגנון לאֻמי. האפי הזה לא נמצא עוד בכפר הגזעי, ואינו שוב במֶטרופולין. והנה האפי הזה, הנותן צבע מיֻחד לכל ההויה הצבורית של האֻמה והופך כל בטוי קל לסֵמל ההתיחדות הלאֻמית, הוא חזק מאד, הוא יחידי, בודד. וכמו שגלוי לפנינו, כי בין נשמות שתי תרביות עתיקות מפרידה חומת־ברזל, עד שאין שום תקוה לבן־המערב להבין את דברי ההודי או הציני כהלכה, ככה אין שום ספק, כי גם בין אֻמה לאֻמה המשׂרשה באותה תרבות עצמה נמצאה מחיצה, והיא מתקשה ומתעבה

הוא סֵמל התרבות העתיקה, כמו המקדש הדורי וההנדסה של איקלידס, והאנגלי הוא סֵמל התרבות המערבית, כמו בית־הנתיבות של זמננו וכמו תורת הפיסיקה החדשה, כֻּלם יחד סגנון אחד להם. ההיסטוריה אינה אלא דברי ימי התרבִּיות הגדולות, והעמים התרבותיים הם הצורות הסמליות, שבהן בני־האדם של התרבות הולכים לגורלם. בכל אחת התרבִּיות, באותה של מקסיקו ובאותה של צין, וכמו־כן בתרבות של הדו ובאותה של מצרים – ואין צריך לאמר: בשאר התרבִּיות הגדולות – יש קבוצה של עמים גדולים, שסגנון אחד עולה להם, והעמים האלה צומחים עם ראשית התרבות, מיסדים את הממלכות ונושאים את ההיסטוריה. ובכל משך ההתפתחות קבוצת־עמים זו מְשלמת את הצורה הקבועה ביסוד ההתפתחות עד שהיא מביאה אותה אל תכליתה ואל קצה. והנה העמים הגדולים האלה במסגרת התרבות נבדלים הרבה איש מרעהו: נגוד גדול היה בשעתו בין האתונאים ובין הספרטנים, בין הציניים של הצפון ובין אותם של הדרום, ודומה לזה הוא הנגוד הגדול בין האשכנזים ובין הצרפתים. כל תולדות המלחמות מלמדות אותנו, שהשנאה הלאֻמית היתה תמיד החשוב מכל האמצעים המביאים לידי הכרעות היסטוריות. אולם מדֵי הופיע על האפק עַם אחר, זר במובן תרבותי לעמי־התרבות השוטמים זה את זה, מיד מתעורר בהם רגש חזק של קִרבה נשמתית, והמֻשג של הפרא, הברברי, – לאמר, האדם שאינו שַׁיך בפנימיותו לתרבות, מקבל תֹּכן חי. ככה הקימו עמי־מצרים השונים, המריבים זה בזה, חַיִץ גדול בֵּיניהם ובין בני־הנכר, ועמי היְוָנים המחֻלקים, שקראו לעזרת הפרסיים בשעת מלחמות־האחים שביניהם, הרגישו בעֹמק־נשמתם, שעם כל הנִגּודים ושנאת־האחים השוררת בהם, הם – ביחס לבני־בריתם הזרים, הפרסיים – הברברים – בעלי הְוָיה תרבותית מְיֻחדת ומשֻׁתפת, והסגנון שלהם לא עבר גם בשעות הפֵּרוד החזק. והנה רואים אנו, כי גדול כֹּח הסגנון של העם התרבותי – עד שהוא תוקף על העמים השכנים ומשַׁנה את דמותם. ככה נעשו הצידונים יושבי קרת חדשת, שמעצם הְוָיתם היו זרים מאד לעולם התרבות העתיקה, לעם בעל סגנון התרבות הקלַסית למחצה, לעת הופעתם בדברי ימי הרוֹמאים. ובדורות האחרונים הופיעו הרוסים, הזרים לתרבות המערבית, בתור עַם בעל סגנון מערבי בדברי ימי ארצות־המערב, למן ימי המלכה יקטרינה עד חרבן ממשלת הקיסרים לבית רוֹמַנוֹב בימינו אלה. ובמקצת דבק גם הסגנון המערבי בעם היפּוֹני, הרחוק בנשמתו ובכל עצם־הְוָיתו מן התרבות השלטת כרחוק מזרח ממערב, והנה הופיע גם־הוא לפנינו בבחינת עם „אירופּי״ למחצה לִטּוֹל את חלקו, שאינו מגיע לו כלל, בהליכות התרבות המערבית, זו שנהפכה לצִיבִילִיזַציה.

לעמים בעלי הסגנון התרבותי קורא המחַבר אֻ מ ו ת. יש הבדל בין האֻמה ובין העם הקדמון או העם שאחרי התרבות. כי לא רק רגש הקִבּוץ, הרגש של „אנחנו״, יסוד מציאות כל עם ועם, מחַבר את יחידי האֻמה לשלמות, אלא גם רעיון (אידֵיאה) הקבוע ביסוד האֻמה. הזרמים האלה של הְוָיה כללית הם בעלי יחס עמק מאד אל הגורל, אל הזמן ואל ההיסטוריה, ויחס זה הוא שונה בכל תרבות ותרבות, והוא קובע גם את הקשרים של האֻמה בגזע, בלשון, בארץ,

המתרבה במספּרו מיום ליום – לעם גדול ורב, אולם בה במדה חדלו להיות גזע. כי הדם הארי של הפרסיים העתיקים, אשר נפוצו עכשו על־פני ארצות רחוקות, נטמע באוכלוסים הרבים של „שבע ועשרים ומאה מדינה". – אפס כי כל האוכלוסים האלה נהפכו לפרסיים. והדבר הזה הטעה רבים מחוקרי ההיסטוריה לחשב, שיסוד מלכות־העולם של הפרסיים תלוי בנדודי העם הפרסי הגדול. מה שראינו בפרסיים בימי מלכי בית־אכימנש, נשנה אחרי אלף שנים ויותר בערבים יושבי חצי־אי־ערב. קדם ימי מחמד היו הערבים האלה גזע טהור בדמו וקשור באדמת נופו אשר על גבול המדבר ורצועת־הישוב הצרה. הגזע הזה היה רב־עלילה, אוהב־שלל ומוכן ומזמן תמיד למעשים גדולים, אולם טרם הכיר את עצמו ל ע ם, עד שבא מחמד וחבר את הערבים לאגדה לאמית אחת עם תורה ואמונה אחת ושתף אותם במעשים הגדולים לעתיד. לא רב היה מספר רבבות הערבים, אשר פשטו על ארצות הישוב בתאות־כבוש שאין לה גבול ובששון־מלחמה, אך כל אסיה המערבית ואפריקה הצפונית נכבשו על־ידם. וככה גדלה „אמת מחמד" והגיעה למספר אלפי רבבה של „ערבים", המתגדרים בשמם ובלשונם – אולם הגזע הערבי עבר מן העולם בארצות הנכבשות. הערבים הגזעיים – שלא נפלו על מרומי שדה במלחמות־הכבוש ולא ספו במריבות־האחים, שאכלו על־ימין ועל־שמאל – נטמעו בקרב ה„ערבים" החדשים, הגרים של האסלם. כמה ערבים גזעיים נמצאו בצבא הערבי, שכבש את ארץ ספרד בשנת 711? הן גם שר־הצבא ושלישיו היו עבדים משחררים בני הברברים, שקבלו את תורת האסלם. אולם הצבא הזה הוא הוא שנטע את הלאמיות הערבית באדמת ספרד והעתיק שמה את התרבות הערבית.

שפנגלר בקש ומצא שלש מדרגות בצורת העמים: העמים ש ק ד ם התרבות, עמי ה ת ר ב ו ת, והעמים ש א ח ר י התרבות – וגלה את דעתו, שלכל מדרגה ומדרגה יש אפי מיחד. העמים שקדם התרבות הם העמים ה ק ד מ ו נ י ם, הפּבוטים, אגדות שצמחו ועברו בלי סדר, בלי הכרח פנימי הגלוי לעיני הסוקר, – אין אנו בקיאים בסוד צמיחת העמים האלה וגם לא בפרשת חייהם על האדמה. מכירים אנו, שעמים אלה הם ג ז ע י י ם מעקרם. בכלל העמים הקדמונים – שעוד כיום הזה נמצאו רבים מהם בארצות אשר מחוץ לתחום התרבות האירופית – מונה המחבר גם את היהודים שקדם גזרת אנטיוכוס (לשאלה זו עוד נשוב במשך המאמר). אולם בין עמים אלה ובין התרבות והעמים התרבותיים אין כלום. – המחבר מחזיק טובה לעצמו, שגלה עובדה מכריעה בהיסטוריה, שהתרבות היא היא היוצרת את העמים התרבותיים ולא להפך. התרבות הגדולה היא הופעה מקורית הבוקעת ועולה מעמק חיי הנשמה – והעמים שבמסגרת התרבות אינם מחולליה, אלא מפעליה. היצירות החשובות האלה – עמי התרבות – הן מסגרת חיה, שבה האנושיות נאחזת כמו חמר ובה היא מקבלת צורה.

העמים התרבותיים, כמו התרבות בכלל ויתר הופעותיה, הם בעלי סגנון, ותולדות הסגנון תופשות בהם כמו שהן תופשות ביצירות האמנות ובהליכות המחשבה. העם התרבותי הוא סמל התרבות, כמו האמנות והמדע. העם האתוני

ואינם נודדים לארץ נכריה. רק המונים, בני גזעים שונים ו„עמים" שונים, עוזבים את מגוריהם, ויש אשר הם מתחברים במסעיהם ופושטים על ארצות זרות, וכשהם כובשים אותן הם נעשים שֵׁם לעם. מה הוא השם שנתן ללהקות הנודדים האלה? אכן זוהי שאלה שלא נִתּנה להפתר אלא בזהירות מרבּה! ואולם חוקרי ההיסטוריה מתאמרים, שהם מכירים גם את סִבּת נדודי העמים. ההיסטוריונים של המאה הי"ט בקשו ומצאו סִבּה זו במחסור חמרי, ברעב ובשנות־בצרת, בחֹסר־פרנסה של העם היושב על אדמתו. גלוי הדבר, כי פתרון מעין זה הריהו נאה למאה הי"ט — עונת ההתפתחות החמרית והשקפת־העולם החמרית. שפנגלר כּותב, כי בודאי לא הרעב גרם לידי־זה שעזבו בני־אדם את משכּנותיהם, אף כי גם למניע הזה היה ערך גדול בשעה שפּגשו הנודדים מעצורים במסעיהם והכרחו לעשות מלחמה. טעם נדודי האדם אינו אלא השאיפה הגדולה של בני־האדם הצעירים והרעננים לתנועה ברחבי העולם, המשׁרשה בעצם בחינתם ה„מיקרוקוסמית", ושאיפה זו מופיעה לפנינו בתאות התמורות וההרפתקאות, בתשוקה לנסות את הגורל, ביצר־השלטון ובבקשת השלל, בחֵשק הפּלה והעלילות הגדולות, חֵשק שאין אנו, בני המאה העשרים, יכולים לשערו. — ואלה בני־האדם, הנודדים הראשונים, והבאים אחריהם, ששו לקראת משׂחה־הדמים של הקרָב ובקשו להם מות־גבורים. מי שלח את קורטיס לכבּש את מקסיקו, ואת פיזר להכניעו את ארץ פֵּרו? האם הרעב אנסם לעשות את הדבר הזה? לא, רק תשוקת המעשׂיב, הכּבּוּש והשלטון!

והנה בשעה שהיתה עוד הארץ שוממה בּרבּה, ומספר בני־האדם לא היה גדול — נקל היה לחלשים להִמלט מידי התקיפים. כשעלו נודדים־שודדים מלאי גבורה ותאות־הנצחון על שבטים יושבים־לבטח ורפי־לבב, עזבו אלה את נחלתם וברחו אל מקום אחר בארץ רחבת־הידים. אולם במדה שגדלו והתרבו אוכלוסי הארץ — התחילו בני־האדם לדחוק איש את רגלי אחיו. יושבי הארצות לא מצאו עוד מקום לברוח, והכרחו לעמוד על־נפשם בפני הזרים העולים עליהם. המלחמה שבין בני־האדם הביאה לידי צמיחת עמים. ההמונים הנודדים התנפלו על ארץ נושבה ושעבדו אותם. הכּובשים, בעלי הרצון והפּעֻלה והכּח — רדו בהמונים נכנעים רבים ועצומים מהם במספר. אולם הכובשים — הם היו ה„עם" בעל הצורה הפנימית האיתנה, והאוכלוסים המשֻׁעבּדים נעדרי־הצורה נכבּשו לתוך דפוס העם הזה. הכובשים הטביעו את חותָמם על יושבי הארצות הנכבּשות, וכה היה העם הקטן לאֻמה גדולה. החוקרים החדשים הסכימו, שהפרסיים העתיקים לא היו לכתּחלה אלא גזע צעיר וחזק היושב בחלק מדינת־פרס. אולם הגזע הקטן הזה שלח את גבּורי־המלחמה שלו אל המדינות הסמוכות וכבש אותן — ואחר־כך פּרשׂ את ממשלתו על מדינות רחוקות. כה נבראה האֻמה הפרסית הגדולה המושלת בכפּה על־ידי אלפים לא־רבים של אנשים בעלי נפש ותאות־הכּבּוּש, תחת פקדת המושלים מבית אכימנס, וכל שבטי אירָן הרבים סגלו להם את לשון הכובשים והשתעבדו למסורותיהם ונקראו בשמם. קֹדם ימי כּרש היו הפרסיים רק אַחד השבטים של הגזע הארי וטרם נעשו לעם, מימי דריוש ואילך היו לעם

שם־העם למזל העם. אמנם דרך העמים – וביחוד היה זה דרך העמים הקדמונים – לכַבד את שמם הנקרא עליהם ולשאת אותו ברטט דתי, ואפילו לראות בו כח סודי; ומכל־מקום הרי שמות רב העמים צמחו במקרה – אלה נקראו על שם אבותיהם שבכבודם התימרו, אלה נקראו על שם עבודת אלהיהם, על מנהגיהם הדתיים, או על חרבם ודרכי־מלחמתם, אלה נקראו על שם הארץ, שבה היו לעם ובה עברו דברי ימיהם, ואין אני יודעים מה ראו אלה להקָרא בכה ואלה בכה. אולם גלוי הדבר, שעמים רבים החליפו גם את שמותיהם, מבלי שחדלו להיות עמים, ולפעמים קמו בגבולים שבין עם לעם שמות זרים, שנקראו בהם רק חלקי העם. כל זה מראה בחוש, שֶׁשֵם העם אינו אלא יסוד רעוע מאד לבנין היסטורי. הן לא היה מספר לשמות שבטי הגרמנים בשעת המלחמה עם רוס ביער הטיטובורגי. – אפס כי לא ארכו הימים ומן השבטים האלה קמו שלשה עמים, שקראו לעצמם בשמות שבקְדשה (על יסוד עבודת־אלהים משתפה): פְרַנְקִים, אַלְמַנִים, סַכְּסִים. ואלמלא נודעו לנו מאורעות הזמנים ההם כהלכה, היינו אומרים, שהשמות האלה אינם מסמנים את צרופי השבטים הקודמים, שנשכחו שמותיהם הישנים, אלא שלשה עמים חדשים באו וגרשו את השבטים הראשונים וירשו את נחלתם. הפרוסים היו שבט ליטאי בין אשדות הנימן והויסלה, וכשכבשו האשכנזים את ארצם הטמיעו את השבט הליטאי הזה בתוכם, אבל קבלו בעצמם את שמו – ושם זה עבר אחר־כך גם אל יושבי מדינות אחרות. כלום אפשר לאמר, כי הפרוסים של עכשו הם הם הפרוסים הראשונים? אולם אלמלא נודעו לנו המאורעות כהויתם, הרי בודאי היינו חושבים, שהפרוסים הליטאים התפשטו עד לב ארצות־אשכנז והגיעו גם עד נהר רינוס. תולדות שמות העמים הן אפוא תולדות מדמות ומהמות, כי אין לדעת כלל את המזל של השמות השונים, אשר עָברו מעם לעם, כמו שעברו השמות ממדינה למדינה. הן יודעים אנו, שהשם קלבריה נעתק ממדינה אחת אל חברתה (לפי דברי התלמוד, הפכו הערים בורסיף ובבל את שמותיהן), וכמה מקרים דומים לזה עולים במחשבה.

ועוד שגיאה יסודית נמצאה במחקר ההיסטורי על־דבר העמים. הנה בכל אגדות העמים הקדמונים שמענו הרבה על־דבר נדודים. והאגדות האלה התחבבו גם על חוקרי ההיסטוריה, וכשהם באים לסַפר על עם שעשה רשם בדברי־הימים – מיד הם מתחילים בשאלה: מהיכן בא העם הזה אל ארץ פעלתו ההיסטורית? ודעתם אינה מתקררת עד שימצאו פתרון השאלה הַוַדאית הזאת. אין הם שואלים, אם בכלל באו הצינים לארץ־צין או המצרים לארץ־מצרַים מארץ נכריה – רק השאלה: „מתי ומהיכן באו אלה אל ארצם ההיסטורית?" היא העִקר של מדרשם. שפנגלר חולק על העִקר הזה: אמנם שמענו על־דבר נדודים רבים של אוכלוסי ארצות שונות בתקופות שונות, אפס כי ענין הנדודים האלה כהויתו הוא נעלם מאתנו. על־כל־פנים אין לנו רשות לאמר, שהיו אלה נדידי עמים לאמר. שעמים, כפשוטה וכמשמעה של מלה זו בזמן הזה, עקרו את דירתם מארץ־מגוריהם ובקשו להם מקום־מנוחה חדש – כמו שנוהגים לחשב רב חוקרי דברי־הימים. העמים אינם נוטשים את נחלתם

הזה, הנובע מעֹמק חיי־נשמתו, צבורים שונים של בני־אדם מחוץ לצבור שלו. ההרגשה הלאֻמית של האתונאים העתיקים — שבט־הסגֻלה שבקרב היְוָנים — לא עברה את תחומי עירם ומדינתם הקטנה. הם היו העם בשעתם ולא היְוָנים, אף כי מתֵי־מִספר מקרבם קראו לעצמם בגאון בשם „הֶלֶנִים". ואמנם גם בזמננו זה אנו רואים לפעמים שני אחים מבטן ומִלֵּדה, שהם מתיחסים על עמים שונים. לא הגזע ולא „לשון־האֵם" הביאו לידֵי זה — רק ההכרה, ההרגשה של כל אחד משני האחים האלה. אין כאן מֻשגים מדעיים, כי־אם עובדות היסטוריות — ושום מוסר־השכל של מְלַמד לא ישַׁנה אותן.

העם הוא אֲגֻדת בני־אדם המרגשת את־עצמה בבחינת שְׁלֵמות. כשרגש האחדות הלאֻמית כָּלה — עוד שֵׁם העם לפרקים נשאר בעולם וגם המשפחות הבודדות של העם ממשיכות את קיומן. אולם העם כבר הלך לעולמו. במובן זה היו ה„דורים" עם בשנת 1100 קדם המנין הרגיל, אולם שבע־מאות שנה אחר־כך לא היתה עוד הרגשה לאֻמית דורית במציאות. העם העתיק התפרד לשבטים, וכל שבט נעשה עם בפני־עצמו, והקשר בינו ובין חברו התרופף לגמרי. נוסעי־הצלב נעשו לעם אחד על־ידי השבועה בקְלֶרמונט (בשנת 1095), האמריקאים — על־ידי המלחמה עם האנגלים, ועוד יותר על־ידי מלחמת חֵרות־האדם (1861—1865), המוֹרמוֹנים — על־ידי גרושם ממדינת מיסורי (1839), ובימי־קדם נעשו הממֶרטינים, אנשי־הצבא הנפטרים של אגתוקלס מושל סירקוסי, לעם — מחמת ההכרח למצֹא להם ארץ־מושב ומקום־מנוחה. ומי יודע, כמה עמים צמחו מאספסוף ריקים ופוחזים, שנקהלו תחת דגל מנהיג אחד, או מגדודי בורחים ופליטים? האגֻדה הלאֻמית לפרקים מחליפה את גזעה, כמו שראינו בטורקים העתמאנים, שבאו לכתחלה בתור מונגולים אל אַסְיָה הקטנה) ועכשו הם שַׁיכים לגזע האַנטלי, — לפעמים האגדה הלאמית מחליפה את השפה, — יודעים אנו שככה עשו הנורמנים בצרפת הצפונית ואחר־כך בסיציליה. ויש אשר העם מחליף את השם, כמו האכיים והַדַּנאים לפנים. אולם כל־זמן שרגש־הכלל מתקַיֵם, גם העם ממשיך את קִיומו.

אפס כי חוקרי ההיסטוריה לא שָׂמוּ לב לבקש את סִמני הרגש הלאֻמי בדברי ימי העמים, כי־אם הסתפקו באותות הגזע והלשון, ואלה ואלה אינם מספיקים לבאר את עובדת האמה ואת הליכות האמה — העובדה של האמה אשר באמריקה הצפונית, שהיא בְּעִקרה ילידת הגזע האנגלי ומדַברת בלשון האנגלית, דַיָה להוכיחנו זאת, וכמו־כן העובדה של מציאות עמי אמריקה הדרומית, שאינם ספרדים ולא פורטוגיזים, אף שהם מדַברים בלשון ספרד או פורטוגל. והנה במקום שלא מצאו החוקרים את מניעי הגזע והשפה, הסתפקו בשם העם לבד ועל יסוד הפסוקים שמצאו שם את זֵכר השם בנו להם דברי ימי העם הזה, וככה הפכו את תולדות שמות־העמים לתולדות העמים — והנה סקירה שטחית בדברי־הימים הידועים לנו מלמדת אותנו, שֶׁאֵין דומה מזל

1) דבר זה צריך עיון.

ראו בה אוצר יקר. קל היה להם לקלוט את התֹכן, החֹמר של שפה זרה, ולהחליף בו את תֹכן שפתם הראשונה. בדורות הקדומים היתה העובדה, שעַם אחד נִצח את העם השני, מספיקה כדי לעורר את העם המנֻצח לקַבל את לשון המנַצח, כמו שהחל לפרקים גם לעבוד את אלהי המנַצח. המופת הנפלא ביותר הוא עַם־הנורמנים, אשר עזב את מולדתו העתיקה שבצפון והופיע בארץ נורמנדיה (שבצרפת), באנגליה, בסיציליה ולפני שערי קונסטנטינופול, ובכל מקום בואו היתה שפה חדשה בפיו, ותמיד היה מוכן ומזמן להחליפה באחרת. רגש הכבוד ל„שפת־האם" עם כל הערך המוסרי הקשור בגִלה זו, שהוא מביא לא פעם ולא שתים לידי מלחמות קשות על־דבר הלשון המדֻברת — כל זה הוא סגלת הנשמה המערבית בדורות המאֻחרים; בני יתר התרביות כמעט לא ידעו את הרגש הזה, ובני־האדם שלא הגיעו לכלל תרבות חסרו אותו לגמרי. ואולם חוקרי דברי־הימים שבזמננו מבקשים ומוצאים את הרגש הזה בכל מקום, ומתוך־כך באו לידי הקשים היסטוריים מֻרמים לאין־מספר, כי דנו מתוך מציאות הלשונות השונות במקומות ידועים על גורל ה„עמים". דוגמה לזו היא „הנדידה של הדורים" (בדברי ימי ארץ יון הקדומים), שתארו אותה החוקרים על־פי החלקה המאֻחרת של הדבּוּבים היוָנים השונים, ואמנם מן הנמנע הוא לָדין מתוך שמות־מקום גרידא, מתוך שמות אנשים, מתוך כתבות שנשארו לנו מימי־קדם מתוך דבובים, ומן השפה בכלל על גורל צד הגזע של קבוצי בני־אדם שונים. כי הנה אין אנו יודעים למפרע, אם שם־העם מסַמן קבוץ־לשוני או חלק־גזע, או זה וזה יחד, או לא זה ולא זה, — ומלבד־זאת שמות העמים וגם שמות הארצות תלוים במזל.

בזהירות מיֻחדה ראוי לגשת אל המֻשג „עָם". אי־אפשר לָדין על מאורעות ההיסטוריה מתוך „הרגש הלאמי" השולט בזמננו. כלום היו ההֶלֵנים עַם, או הדורים, או הספרטנים? האם הרומאים היו עָם או הלטינים? האם שֵׁם האֶטרוסקים מסַמן אחדות לאמית מיֻחדה בתוך ישובי איטליה סמוך לשנת 400 קדם המנין הנהוג? רבים מן החוקרים תלו את הלאֻמיות של אלה בשפתם, וככה עשו גם לבסקים ולַתֻּרכּים. ומה הוא מֻשג הלאֻמיות של האמריקאים, השויצרים, הבורים? הדם, הלשון, האמונה, המדינה, הנוף - מי מהם עדיף לגבי צמיחת העם? כל ההנחות על־דבר קרבת הגזע וקִרבת הדם בָאות אך ורק על־ידי פלפול המלמדים. — בעולם־המציאות אין שום ערך לאלה. היחיד של עם אחד אינו מרגיש כלל את קרבתו הגזעית לעם פלוני. בשעה שאנו מדברים על ההדו־גרמניים — יש לנו עסק עם מֻשג מדעי פילולוגי בלבד. הנסיון של אלכסנדר הגדול לחַבר את הפרסיים ואת היוָנים לעם אחד לא הצליח, על אף מלמדי זמננו, שפשפשו ומצאו שלשלת־יוחסין אחת לשני העמים האלה. וחֹזק רגש הקשר הגזעי והלאמי שבין שני העמים הגרמניים, האשכנזים והאנגלים, לא נראה כלל בשעת מלחמת־העולם האחרונה. אולם גלוי הדבר, ש„העם" — זהו קשר מֻרגש וקשר מ ד ע ת. ושמוש־הלשון הרָגיל יוכיח („ההכרה הלאֻמית", „הרגש הלאמי"). כל אדם, שהוא חבר לכמה קבוצים, קורא את הקבוץ הקרוב אליו בפנימיותו בשם „העם" שלו. והוא נוטה לסמן במֻשג

הלשון הרומית העתיקה, את הלשון היוָנית, ואפילו את לשון האשורים ואת לשון המצרים, אנו מכירים את תכנן, את אוצר־המלים שבהן ואת צרופי המלים ופתרונן. אולם אין אנו יודעים כלל את הדבור המצרי, הרומי, היוָני וכדומה. אין אנו יכולים אפילו לשער את הבִטוי המקורי, הגזעי של משא דמוסתנס או של נאום שר־צבא רומאי בפני מחנהו, כי לא שמענו ולא ראינו את הקולות האלה. אפשר באפן מלאכותי להחיות שפה מתה בדבור, כמו שעשו חכמי אירופה בימי־הבֵינים ללשון הרומית (הלטינית), אולם הלשון הזאת נהפכה ללשון אחרת, וספק בידינו, אם היה רומאי עתיק הקם לתחיה מבין אותה כהלכה. מתּוך־הדבור בלשון הרומית של דורות האַסכולַסטיקה היה של גזע זר, שהכניס אליו את תכונותיו הוא. הדבור הרומי הזה היה דבור אַנגלי, צרפתי, גרמני במלים רומיות. ואולם גם בלשונות החיות יש להבדיל בין הבִטוי הגזעי ובין הבטוי של מי שהשפה באה לו בעִקר מתּוך הלמוד. השפה של מלַמד אשכנזי קרובה הרבה יותר ברוחה לשפה של מלַמד צרפתי משהיא קרובה ללשון גֶטה או ניטשה.

ועוד דבר אחד הוא עובדה, שאין להרהר אחריה, על־פי דעת שפנגלר. הגזע יש לו שרשים. הגזע והנוף קשורים זה בזה. כי הצמח מת במקום שהכה בו את שרשיו. יש לנו רשות לבוא בשאלה: איה מולדת הגזע? אולם עלֵינו לדעת, כי במקום שנולד הגזע, שם הוא מתקַיֵם בכל קַוֵי גופו ונשמתו העִקריים, וכשכָלה הגזע במקום צמיחתו — שוב אין למצֹא אותו בשום מקום שבעולם. הגזע אינו נודד ממקום למקום — בני־האדם הם הנודדים, ואחר־כך הם מקִימים זרע בנופים זרים, והנוף החדש עושה רשֶׁם חזק על זרע הגֵרים האלה, וסוף־סוף הבִטוי הגזעי של הדורות המאֻחרים משתּנה תכלית שנוי. באמת עָבר הגזע הראשון, וגזע חדש קם במקומו מאדמת נוף אחר. לא אנגלים ולא אשכנזים נדדו אל ארץ אמריקה, כי־אם בני־האדם האלה באו לגור שמה בתור אַנגלים ובתור אשכנזים, ודור רביעי שלהם חי באמריקה בתּור ינקאים, וגלוי לעין, שאדמת האינדיַנים העתיקים הטביעה עליהם את חותָמה: מדור לדור הם הולכים ומשתַּוים ליושבי־הארץ הראשונים, אשר השמידום אבותיהם לפנים. מה יוצא מזה? בני הגזעים השונים שבאו אל אמריקה השתּנו במובן גזעי — ונעשו כֻלם גזע אחד המשֹרש באדמת הנוף החדש. וכמו־כן הגוטים, הלנגוֹבּרדים ויתר העמים שבאו לפנים אל ארצות אירופה הדרומית היו בתחלה גזעים לעצמם, אולם אחרי מאות־שנים אחדות נמצאו בהם כל סִמני הגזעים של אדמת פרובינציה, קַסטיליה וטוסקנה. — ענין אחר אנו רואים בשפה. מקום מולדת השפה אין זה אלא המקום המקרי, ששם היתה יצירתה, ואולם אין שום קשר בין מקום זה ובין צורתה הפנימית (לאמר: תכנה). הלשונות נודדות ממקום למקום — לאמר, אוצר־המלים שלהן עובר משבט לשבט, והשבט מעתיק אותו לארץ רחוקה. ומלבד־זאת יש חליפין בלשונות — בדורות הקודמים היו גזעים שונים מחליפים שפה אחת בחברתּה לא פעם ולא שתים — אף כי הבִטוי הגזעי, הדבור, נשמר בטהרתו, ובזה נוצר ההבדל הגדול בין מבטא שפה אחת בשתי ארצות שונות. העמים הקדמונים לא שמרו על השפה ולא

שפת ההודעה באה מדעת. בכַוָנה, במחשבה תחִלה, בעל־החיים קובע את תנִיעוּת גופו, למען ידע בעל־החיים השני את תכן הֶעָרוּת שלו, וזה מבין את פשר התנועות ומשתמש בעצמו בתנועות דומות במצב שוה לזה. כאן יש הסכמה בין שני בעלי־החיים בדבר פשר התנוּעוּת, הַסִמנים האלה. שפת ההודעה, לשון סִמנים, יש לרבים מבעלי־החיים, ולא לאדם בלבד; בלשון־סִמנים זו רק לפעמים הקול לוקח חלק, כי הַסִמנים נקנים לכל החושים ולא לחוש־השמיעה בלבד, ורק לשון האדם המפֻתח היא שפת השמע. — הנה כי־כן כל גזע אינו אלא גוף אחד גדול, וכל שפה אינה אלא צורת הפְּעֻלה של עֵרוּת (דעת, הכרה) אחת גדולה, המקשרת הרבה יהידים. מצד הֱיותו הטבעית האדם הוא בן־גזע, לאמר, חבר לאחדות־דם אחת, ומצד הֶעָרוּת הוא בעל־שפה, הַינו, חבר אחדות־הסכמה אחת, שיש לה דרך־הודעה קבוּעה. ואולם שני הצדדים האלה של האדם ושל קבוּץ בני־אדם אינם קשורים זה בזה, כי אין גורל אחד ומקרה אחד לשניהם. אנו מדַברים על „חוש־הגזע״ ועל „רוח־השפה״, אכן יש מובן עָמק לשני מִבטָאים אלה המסמנים שני עולמות רחוקים. מכיון שההְוָיה עולה בּמחשבה גם מבלי עֵרות (הכרה), ולעֻמַת־זאת אין עֵרות במקום שאין הויה, יוצא מזה, שיש בני־גזע נעדרי שפה (כמו הצמחים) ואולם אין שפה בלי גזע. לפיכך לכל יצור גזעי יש דרך בטוי מיֻחד (אין לערבב בטוי זה בשפת־הבטוי של בעל־החיים, הבאה על־ידי שִנוי אקטיבי — ואם גם שלא מדעת — של הבִּטוי), שאינו תלוי כלל בעֵרוּת שהיא סגֻלת בעל־חיים לבד, ובטוי זה לא נועד בשביל חברו ולא בשביל העולם הגדול, אלא הוא קים מעצמו. לבטוי זה אנו קוראים בשם פרצוף (פיסיוֹגנוֹמיה). בכל שפה חיה (כלומר, השפה שאנו מדַברים בה, ושומעים ורואים בדבורה) יש שני צדדים: צד הבִטוי הגזעי — הצורה, וצד הקבוץ של הסִמנים — החֹמר. הבִטוי הגזעי, הבירה הראשונה של השפה, נמסר על־ידי הדם בשלשלת בעלי־החיים שיצרו את השפה: הנעימה, השטף, ההטעמה, הצבע, הצלצול, הקצב של המבטא, כל אלה הם תכונות גזעיות בשפה, וכל זר לא יוכל לשלוט בהן. כל התכונות האלה עוברות מן העולם, כשהגזע יוצר־השפה הולך לעולמו. לא־כן הוא הצד השני של השפה, החֹמר, התֹכן המיֻבָני שלה — קבוץ הַסִמנים: הוא תורה, שכל אדם יכול ללמדה, על־כן תכן השפה מאריך ימים אחרי צורתה, ויש אשר הוא נמסר לגזע אחר, שלא לקח חלק ביצירת השפה, והגזע הזה מְשַנה את דרכי הבִטוי לפי סגֻלותיו הוא. עלינו אפוא להבדיל בין השפה, הלשון כשהיא לעצמה, בתור אוצר מלים וצרופי־תבות שונים, ובין הבִטוי הגזעי שבה, הדבור של העם יוצר־השפה. השפה כשהיא לעצמה היא תֹכן מת של סִמנים שונים, והדבור הוא הפעֻלה והחיה באמצעות הסמנים האלה. אנו קוראים בשם שפה מתה לאוצר מלים וסמנים ישנים, שהגזע המשתמש בהם בדבור כבר עָבר מן העולם. אנו מקיפים את כל אוצר המלים האלה ומבַטאים אותן על־פי ההטכמה שלנו, אולם הדִבור שבשפה זו אינו ידוע לנו כלל. כשאנו מנסים לדַבר בשפה מתה, אנו מכניסים אליה רוח חיים אחרים, שהיתה זרה לה לכתחלה, והרוח הזרה נראית לנו ביחוד בכל קשרי המלים ובבנין המשפטים שבה. ככה יודעים אנו את

קשר מֻכרח ולא קשר של ַקיָמא, ויש אשר אין שתיהן עולות בקנה אחד, ולפיכך גם שתיהן יחד אינן מספיקות לבאר לנו כהלכה את העובדה של מציאות העם. בראשונה נתח המחבר את ענין הגזע. הגזע הוא צד הממשיות של מציאות בני־האדם, צד ההויה הטבעית שבו (או כמו שקורא לה המחבר: ההויה הקוסמית), והוא מתנה בעצם ענין הויה זו, ועל־כן אינו סגֻלה לאדם ולשאר בעלי־חיים לבד, כי־אם גם לצמחים. בכל מקום שיש הויה טבעית, אורגנית, בכל עצם שהוא פורה ומפרה, יש גזע. ואם בבני־אדם אנו מדברים, הנה יש לקרא בשם „גזע" למחזור־הדם, לשלשלת הגופנית של האבות והבנים בדרך ההולדה הטבעית. ההולדה הזאת מצמיחה קבוצים טבעיים של בני־אדם, שיש להם יסוד גזעי משֻתף ונטיה להכות שרשים בנוף (בקרקע מֻגבלה). הקשר בין הגזע והנוף גלוי וידוע לפנינו. הן גם שבטי הנודדים הולכים למסעיהם רק בתוך תחומי־נוף מסֻימים. בשם שבט, משפחה בית־אב אנו מסמנים את עובדת מחזור־הדם הנראה בהולדה המתמדת בתחומי הנוף הטבעי (אדמת־המַטע), כל אלה הם גזע אחד. אולם מלבד צד ההויה הטבעית, היסוד הצמחי ה„קוסמי", הן נמצא באדם צד שני המשֻתף לו וליתר בעלי־החיים — הוא הצד ה„מיקרוקוסמי" של עולם־קטן הנתון בתוך העולם הגדול, הצד המתנה על־ידי עובדת התנועה החפשית. לצד הזה קורא המחבר בשם עֵרות (Wachsein), ובמֻשג הזה הוא מכֻון לכל יחסי „העולם הקטן", לעולם הגדול בכלל ולעולם־קטן אחר בפרט, את הרגש, ההכרה והבינה בשעה שבעל־החיים אינו יָשֵן ואסור במקום, כי־אם עֵר ומחַשֵב את תנועותיו. והנה הצורה אשר בה הערות של בעל־חיים באה בקשר עם הערות של חברו נקראה בשם שפה. הצמחים הם נעדרי־שפה, בתור יצורים קבועים במקום הם חסרי־תנועה וממֵילא גם חסרי ערות או דעת הקשורה בתנועה החפשית. אולם בעלי־החיים כֻּלם, לרבות השפלים שבהם, הם יצורים חברתיים בגלל התנועה המקרבת והמרחקת אותם, ויש להם נטיה מֻכרחה מאליה לבוא בקשרים וביחסים שונים מדעת ושלא מדעת. ומה היא השפה בבחינת תֹכן הערות (החוש, הרגש, וההכרה) של בעל־החיים האחד הנמסר לתוך הערות של חברו? לכתחלה אין השפה אלא דרך בִטוי חי הבא שלא מדעת והוא נתפש באמצעות החושים. בעל־החיים חש נחת־רוח או פחד, אהבה או שנאה, שמחה או יגון, והרגש הזה נכר מיד במראהו החיצוני, בתנועות פניו וכל אברי גופו, הוא נופל או קופץ או רץ, או משמיע קולות שונים וכדומה. השפה כזאת היא בעקרה לשון־יחיד, בעל־החיים „מדבר בעדו" באזני „העולם הגדול". אין לו שום כַּוָנה למסור את תֹכן רגשו לחבר זה או פלוני, ואף־על־פי־כן החבר הנמצא נאתו מעמד תופש את התֹכן הזה באמצעות חושיו. שפת הבִטוי החי העליון ביותר בקרב בני־האדם היא האמנות. האמן מבַטא ביצירתו את הגיגי לבו מהכרח פנימי ולא בכַוָנה חיצונית, וחברו הסוקר תופש את תֹכן נפש היוצר לפי מדת כח הבִטוי הנמסר לחושיו ולדכ־תו. אולם מעט־מעט השפה המונולוגית של הבִטוי, ששם נמצא ה„אני" בלבד, מתפתחת ומשתנה לשפה דיַלוגית של ההודעה או השיחה. א ההודעה אלא במקום שיש „אני" ו„אתה", ובנגוד לשפת הבִטוי

לתרבות היוָנית־הרומית של המאה הראשונה למנין זה. ומכיון שהמאה הראשונה למנין אֻמות־העולם היא, על דעת המחַבר, זמן החרבן הגמור של התרבות העתיקה אחרי גסיסתה שנמשכה יותר ממאתים שנה, הנה יוצא מזה שזמן החֻרבן של התרבות האירופית יהיה סמוך לשנת 2200. ככה גזר ה„גורל״, שנתן לכל תרבות ותרבות התפתחות אורגנית מֻגבלה וקבע דרך־חיים אחת לכל בעלי־החיים העליונים האלה.

עכשו הגענו אל הבִטוי של התרבות, אל ה„סמלים״ שלה בחיים, שאמנם הם שונים בתכנם על־פי מהותה המטפיסית של כל תרבות ותרבות, אולם הם דומים בצורתם ובמעמדם, ועוברים יחס עם התרבות את דרך חייה, אלה הסמלים שעל־פיהם אנו מכירים את הוָיתה של התרבות, ומתוך ההסתכלות „הפנימית״ אל תכנם אנו עומדים על ההבדל המטפיסי שבין תרבות לחברתה. אחד החשובים ביותר מן הסמלים האלה הוא העם או הלאם. המחַבר בא כאן להורות אותנו הלכה יסודית, חדשה, בהיסטוריה. עד הזמן הזה היו ההיסטוריונים חושבים את דברי ימי־העולם לדברי ימי־העמים, והעמים היו בעיניהם יוצרי התרבֻיות. כשעמד החוקר ההיסטורי על עובדה גדולה מימי־קדם, על אמונה חדשה, שעלתה ונתגלתה, על צורת־אמנות חדשה, שהופיעה פתאם, על דרך־כתיבה חדשה, על ממשלה חדשה, שעלתה על האפק ההיסטורי, וכדומה, מיד שאל שאלה: מי הוא העם אשר עשה, אשר המציא את כל אלה? על דעת שפנגלר — שאלה זו, המסַמנת את רוח החקירה של בני־המערב עד הזמן הזה, אינה אלא טעות יסודית, המעכבת את הבנת המאורעות כהוָיתם ועוֹכֶרֶת את חזון ההיסטוריה. העם בתור הצורה הראשונה, הקודמת, שבה ועל־ידה בני־האדם פועלים בהיסטוריה, המולדת הראשונה, הקדומה, התנועות של העמים — כל אלה אינם אלא מקסמי־שוא, שבהם משתקף המעוף הגדול של המֻשג לאֹם (Nation) בשנת 1789 (בצרפת) ושל המֻשג „עָם״ בשנת 1813 (בפרוסיה), ושני המֻשגים האלה בעִקרם אינם אלא נחלת ההכרה העצמית של האנגלים־הפּוּרִיטָנים. אולם דוקא מפני שבמֻשג הזה יש מעין רוממות־רגש (פּתוֹס), אין מדת הבקֹרת תופשת בהם. ואף החוקרים החדשים חריפי־המחשבה מסַמנים שלא־מדעת במֻשגים אלה ענינים שונים ורחוקים זה מזה, וככה התפתח העם עד למעלת אותו העצם המדֻמה, שהוא „עושה״ כביכול את ההיסטוריה, שהוא יוצר את התרבות, הלשון, האמָנות והאמונה, — וכלל גדול בידנו, שאין המדינה אלא גִלוי שכינתו של העם.

שפנגלר בא לחלוק על הענין המֻסכם הזה ולהוציאו מידי חזקת עִקר היסטורי. הנבראים דרי הארץ למן תקופת הקרח (זמן ראשית היות האדם על הארץ) ועד ימֵינו אלה בעִקרם לא היו ואינם עמים, כי־אם בני־אדם. ואיך נוכל לבאר את העובדה, הקימת לפנינו, של מציאות עמים, זו העובדה שלכל־הפּחות בדורות האחרונים היא קובעת את כל המאורעות הגדולים של ההיסטוריה? המחַבר נגש לפתרון שאלה זו. הוא עומד על שתי הבחינות היסודיות של העובדה הזאת, בחינת הגזע ובחינת השפה, שבהן ראו החוקרים את סוד הוָית העם, ומשתדל ללמדנו, כי הקשר שבין שתי בחינות אלה אינו

המדיניות של בני־האדם נושאי תרבות זו בכל הַגוָנים, על בטויי כשרון חרשֶת־המעשה בדרכי תקון התנאים החמריים של היחיד והרבים, על היצירה הרוחנית בתחום האמונה והדעות, על האמנות והמדעים וכו׳ מַראות לנו, כי פרשת הצמיחה והשגשוג, הירידה והמיתה של התרבות זוהי עובדה יסודית בהיסטוריה שאין להרהר אחריה.

לפי־זה נתן לנו דרך־חלֻקה התופש בחיי התרבות, זוהי החלֻקה הנוהגת בחיי היחיד. התרבות מתחלקת לתקופות שונות, ואין תקופות אלה אלא ג י ל י ם שונים, כגילי היחיד. וכמו שאדם אחד הוא בן־גילו של חברו, כשעברו שניהם מרחק שוה בדרכי חייהם, כשהגיעו שניהם למעמד אחד, ביחס להתחלה ולקץ, ככה תרבות אחת היא בת־גילה של חברתה, כשהגיעו שתיהן למדרגה אחת בסֻלם ההתפתחות (אם נתרגם את בחינת ה ז מ ן של משך חיי־התרבות בלשון בחינת־ה מ ק ו ם, כדי לשבר את האזן), ו ה ג י ל הוא אותו המודד, שעל־פיו אנו מַשוים תרבֻיות שונות זו לזו (כי על־פי מהותן ה מ ט פ י ס י ת אין התרבֻיות בנות־השוָאה). תרבות אחת היא בת־גילה של חברתה, אם עמידתן ב ז מ ן היא שוה. אם נסַמן, למשל, את משך התרבות מתחלתה עד סופה בדרך קַו הנדסי בעל־תכלית, וכל קַו־הנדסה הריהו סכום של נקֻדות הנדסיות המצטרפות זו לזו, נוכל למצֹא לכל נקֻדה ונקֻדה בקַו התרבות האחת נקֻדה מַתאימה בקַו של חברתה. ושתי הנקֻדות המַתאימות מסמנות, על־פי דַעת המחבר, ש ו י ו ן ב ז מ ן (גיל־אחד). שוות בזמן הן אפוא שתי תרבֻיות, שבדרך התפתחותן האורגנית הגיעו למרחק שוה מן ה ה ת ח ל ה, מפני שחיי כל תרבות ותרבות הם מֻגבלים, ובדרך־כלל אין הבדל בולט בין אֹרך ימי תרבות אחת ובין אֹרך ימי חברתה, הנה שתי תרבֻיות שוות בזמן התקרבו גם במדה שוה אל ה ק ץ. ה„שויון בזמן״ של שתי תרבֻיות הוא אפוא מעין „שויון בזמן״ של יום מסֻים בחדש מסֻים של שנת־החמה האחת לאותו היום של שנה אחרת — שבחינתו היא בשויון מצב הארץ ביחס לשמש, מעין „בימים ההם ובזמן הזה״. אולם ה„שויון בזמן״ אינו רק התאמה מיכָנית חיצונית; כמו שגילים שָוים בחיי היחיד על־הרֹב שָוים הם גם בדרך הכללית של היחס אל החיים, בגלוי הכֹּחות, באפני היצירה, ככה גם ה„שויון בזמן״ שבחיי שתי תרבֻיות מסַמן יחסים דומים אל מה שמחוץ ואל מה שבפנים, יצירות מדיניות ויצירות רוחניות דומות. „שוות בזמן״ הן, על דעת שפנגלר, התקופות בשתי תרבֻיות כשבני־האדם אומרים דברי־זמר, ושוות בזמן הן התקופות שבהן הללו אומרים דברי־משלות או הבל־הבלים. „שוה בזמן״ היא התרבות האירופית של המאה הי״ח למנין אֻמות־העולם אל התרבות היוָנית של המאה הרביעית קדם מנין אֻמות־העולם. והנה ה„שויון בזמן״ הוא בנין־אב במדרש שפנגלר, ומתוכו הוא מקיש מתרבוּת אחת על חברתה ומוצא את עמידתה בדרך־החיים שלה. בדרך־כלל הרי לשיטתו התרבֻיות שוות הן בשנות חֶלדן, ועל־כן קל לנו לנַחש למַצָבה של התרבות בעולם־החיים בזמן ידוע, אם נמצא את המצב ה„שוה בזמן״ בתרבות אחרת, שכבר הלכה לעולמה. „שוה בזמן״ תהיה אפוא התרבות האירופית של המאה הכ״ב למנין אֻמות־העולם (בקֵרוב)

נבדלת לעצמה, בתור צורה שעלתה ממסבה נעדרת כל־צורה, הופעה מגבלת וחולפת, שצמחה מתוך מה שאין לו גבולים והוא קים תמיד; הנשמה מציצה ופורחת על אדמת נוף, שאפשר להגביל אותו בדיוק, וכל ימיה היא קשורה בנוף הזה, כדרך הצמח. ורגע המיתה של התרבות הוא השעה, שבה הוציאה הנשמה הזאת לפעל את כל תכן האפשריות הגלומות בה, בצורת לאמים ולשונות, תורות־אמונות ואמניות שונות, גופים מדיניים, מדעים למיניהם — ואחרי זאת שבה אל ההויה הנשמתית הקדומה כבראשונה. אולם ההויה החיה של נשמה זו, שלשלת התקופות הגדולות המסמנות בשרטוטים מבהקים את השלמתה המתקדמת, — זוהי מלחמה עמקה מעצם פנימיותה כנגד כחות התהו־ובהו מחוץ, וכנגד התחום שמעבר להכרה מבית, אשר אליו נסוגו אחור הכחות האלה בזעף. כי לא האמן בלבד נלחם כנגד איבת החמר הצורר אותו מחוץ וכנגד כליון האידיאה שבקרבו מבפנים, אלא כל תרבות ותרבות הרי היא קבועה ביחס סמלי עמק, יחס מיסטי כמעט — אל העצם המתפשט, אל המקום, אשר בו ועל־ידו היא מגיעה לידי התגשמות. אולם כשבאה התרבות עד־תכליתה, כשנשלמה שפעת כל האפשריות שבה מבפנים ויצאה אל הפעל בחוץ, התרבות קופאה פתאם, מתחילה גסיסתה, דמה פוחת, כחותיה כלים — היא נהפכת לתרבות חיצונית, לציביליזציה. זוהי ההרגשה, זוהי ההבנה המתעוררת בנו לשמע המלים „תרבות המצרים״, „תרבות הביזנטיים״, „תרבות המנדרינים״. אמנם התרבות המתה יכולה עוד להאריך את קיומה מאות שנים ואלפי שנים, כאילן ענקי זה ביער־בראשית, אשר כבר נס לחו ונשרו כל עליו, ואולם יובלות שנים רבים הוא מוסיף לשלוח את ענפיו היבשים לעברים. זאת אנו רואים כיום הזה בהדו, בצין, בעולם האסלם, גם התרבות העתיקה הישישה שבזמן קיסרי רומא הוסיפה לשלוח למראה־עין את קומתה אל בין עבותים, כאלו נמצא בה עוד כח־עלומים, ועצרה את נשימת התרבות הערבית הצעירה ולקחה ממנה את מאור עיניה. והו הטעם על כל אחרית, כליון שבהיסטוריה, — ההשלמה הפנימית והחיצונית, הצפויה לכל תרבות חיה. התמונה הבהירה ביותר בשרטוטיה היא חרבן העולם העתיק (העולם היוני־רומאי). ואולם עכשו אנו רואים בעין את הסמנים המבהקים הראשונים של עובדה היסטורית הדומה בשלמותה לעובדה הנזכרת — חרבן עולמנו שלנו, „חרבן העולם המערבי״ — שזמנו יקיף את המאות הראשונות לאלף־השנים הבא על־פי מנין אמות־העולם.

כל תרבות עוברת את מדרגות חיי האדם היחיד. יש לה ילדות, בחרות, עתת הכח — וזקנה. אנו רואים את המדרגות האלה בכל הסמלים של התרבות הזאת, בחיי העם והגזע, בתכן האמונה וההשקפה על העולם, ביחס אל נסיון החיים, בצורות המדיניות ובבטוי האמנותי של כח־היצירה. סקירה שטחית על שרידי התרבות במצרים, התרבות העתיקה (היונית־הרומית, שהיא תרבות אחת לדעת המחבר), התרבות ה„ערבית״ (כמו שקרא המחבר לתרבות־המזרח של האלף הראשון למנין אמות־העולם) מקנה לנו את ההרגשה הזאת, וכמו־כן כל ידיעותינו הפעוטות על־דבר מאורעות חיי כל תרבות ותרבות, על הפגלות

„התרביות שנגעו אחת בחברתה ושהחניקו האחת את חברתה״. מדוע צמחה תרבות פלונית בזמן פלוני ותרבות אחרת בזמן אחר, מדוע היו לפרקים שתי תרביות זו בצד זו, ובזמננו אין אלא תרבות אחת – האירופית, ומחוץ לה רק ערבי תרבות או מוצאי תרבות? שאלה זו אין לה מקום – כי אין התרבות נתונה בתנאי חיי „עולם־הטבע״ בקשרי סִבה ומסֻבב, כמו שאין סִבה לדבר שיצור אורגני פלוני התפתח והאריך ימים, וחברו לא הגיע עד מרום התפתחותו ונסתלק. למקרה הקטן יש מקום בתולדות כל בעל־חיים, אולם עצם התפתחות בעל־החיים זוהי עובדה גם בשעה שהמקרה בא ומקפח אותה. ב מ ק ר ה נוצר האדם, אולם מכיון שבא לעולם והחל לחיות את חייו, ה ג ו ר ל שולט בו ועל־ידו, ומתוך הגורל הוא עובר את דרך־חייו, שעל־פי גזרה קִימת למפרע היא אחוזה בתחומי־זמן מצֻמצמים. „ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ואם בגבורות — שמונים שנה״. וכמו היצור הלז הוא גם היצור הגדול הקבוצי, התרבות. אין סִבה לצמיחתה — זה הוא מ ק ר ה גמור. במקרה נולדה תרבות אחת בזמן פלוני ותרבות שנית בזמן אחר. אולם מכיון שבאה במקרה אל עולם החיים, הרי היא „הולכת אחרי החֹק אשר בו הֻחלה״. אפס כי המקרה הנפלא שבמקרים הוא העובדה, שדברי־ימי־העולם מופיעים לפנינו בצורת תרביות גדולות. המדע אינו תופש בעובדה זו, אינו יכול למצא את סִבתה; אולם ההיסטוריון הנאמן אין לו אלא ראות עיניו וחזונו. „המון לאין־מספר של יצורים בני־אדם — זרם שוטף במֶרחב אין־קץ העולה מתהום העָבר הרחוק, מערפלי־בראשית, שבהם תם הכֹּח הסדרני של חוש־הזמן הפועל בקרבנו, והדמיון הרוטט — או הפחד — מעלה לנו מקסם תקופות גיאולוגיות שמאחוריהן רובצת חידת־נצחים נעדרת כל פתרון, והזרם הזה מתעלם באפלת־העתיד שגם בה אין הזמן תופש — זה הוא המצע של תמונת דברי־ימי־העולם בנשמת בן התרבות האירופית. ההלם המונוטוני של גלי דורות אין־מספר מביא תנועה על־פני השטח הרחוק. פה ושם נראות מעין רצועות נוצצות. אורים תועים עוברים ומרַקדים על־פני הזרם — מערבבים ומעכירים את ראי־השטף הבהיר, משתנים, מבריקים ונעלמים. לאלה קראנו בשם משפחות, שבטים, עמים, גזעים. הם מקיפים שורה של דורות בחוג מצֻמצם של השטח ההיסטורי הגדול. אולם כשהכֹּח היוצר שבאלה כָלה — והכֹּח הזה שונה בכל אחת הצורות וקובע למפרע משך מיֻחד וצביון מיֻחד לכל צורה וצורה — מיד הולכים וכבים כל סמני ההבדל בפרצוף, בלשון, ברוח — וההופעה חוזרת אל התהו־ובהו של הדורות. האריים והמונגולים, הגרמנים והקלטים, הפרתים והפרַנקים, הצידוניים והברברים והכושים בני־בַנטו — אלה הם שמות צורות הסדר הזה, שכל אחת שונה תכלית שנוי מחברתה. ואולם על־פני השטח הזה צפות ועולות התרביות הגבוהות ומעלות את גליהן הגאים והנהדרים, הגלים האלה מתרוממים פתאֹם לפנינו ומתפשטים בקַוים נפלאים — ואחר־כך הם מחליקים ומתישרים ולבסוף הם נעלמים — ושוב שוקע ראי־השטף הגדול בבדידות ובשֵׁנה״.

„התרבות נולדה ברגע, שבו מתעוררת נשמה גדולה מתוך מצב ההויה הנשמתית הקדומה של האנושיות השרויה בילדות־נצחים, — והנשמה הזאת

מן התמורות. „מֻשג האנושיות הוא מֻשג זואולוגי או מלה נעדרת כל תֹכן״. לא ה„אנושיות״ היא ההויה ההיסטורית, כי־אם האנשים החיים, האברים של הגוף ההיסטורי האורגני הגדול, התרבות. טעו החוקרים, שחשבו את הוָית התרבות נרדפת לכלל האנושיות, וכמוהם טעו גם חבריהם, שחשבו, כי התרבות היא קשורה בעם או בגזע מסֻים. העם והגזע אינם אלא סמלים של ההויה ההיסטורית, פרטים של הכלל הגדול. עמים וגזעים הם חלקי גוף תרבותי אחד, שהוא נושא ההיסטוריה. כל ההבדלים הלאֻמיים שבין עמי אירופה המערבית אין בהם כדי לחצוץ בעד הצד השוה שבהם בבחינה תרבותית — כל זרע האדם היושב בזמננו ממערב לנהר ויסלה עד הים האטלנטי — וגם העמים שמעֵבר לים האטלנטי — הם חטיבה תרבותית אחת, זו היא החטיבה היחידה ה ח י ה במובן היסטורי כיום הזה. העמים היושבים ממזרח לנהר ויסלה אינם לוקחים חלק בתרבות זו, ואפילו בשעה שהם מֻשפעים ממנה, הם מקבלים את ערכיה ב א נ ס, ורחוקים ממנה מאד. בבחינה היסטורית אין העמים האלה בגדר בעלי־חיים, יש מהם שנראו בהם מעין דמדומי־השחר של התרבות העתידה לקום על חרבות התרבות השלטת אחרי דורות לא־רבים — אלה הם ה ר ו ס י ם על דעת המחבר. ויש מהם שהיו לפנים חלקי גוף תרבותי (הערבים, הפרסיים, הצינים, ההדיים). אלא שתרבותם כבר הלכה לעולמה, והם ממשיכים את הויתם „שאחרי ההיסטוריה״ — קפאון על הירֻשה העתיקה מזמן החיים התרבותיים, זו שנעשתה להם מצות־אנשים מלֻמדה, בלי צל של כח יצירה. לפי השקפתו של שפנגלר — העמים האלה הם ח נ ו ט י ם היסטוריים, שקפאה התנועה אשר שלטה בחייהם לפנים ונפסקה התפתחותם הנשמתית, כי נטשטשו בנשמתם תחומי הזמנים — זה הדֹפק של ההיסטוריה, ומתוך־זה התיחסותם אל החיים היא בהכנעה גמורה ובשויון־נפש למאורעות המתחדשים. לעמים האלה אין הוֶה ואין עתיד היסטורי. ואולם הגורל שלהם עכשו זהו הגורל הצפוי אחרי זמן לא־רב לעמי־אירופה התרבותיים, לתרבות האירופית בכלל, שכבר הגיעה לגבורות והתקרבה לגסיסתה. מהו הסוד הגדול של ההויה ה ה י ס ט ו ר י ת? אכן זהו דבר ברי ושריר, שאין לו פתרון מֻשכל. כל הזכרונות על־דבר העמים התרבותיים הראשונים — זכרונות עלילותיהם ושרידי יצירתם — עושים עלינו רֹשם בלתי־אמצעי של כח־חיים ההולם בחזקת־היד, ויש אשר שומעים אנו עדין משק כנפי שכינה היסטורית, שכינה שהתחלתה היא בזמן וסופה בזמן — ומכירים את הציונים הגדולים בארח חיה מצמיחתה עד לֶכתה לבית־עולמה. הרגשת התרבות החיה היא מעין חוש־ראשון בקרב האדם האירופי. מסביב לו הוא מקשיב פעלה ותנועה; אולם כשהוא יוצא מחוץ לתחום עולמו, כשהוא מתגלגל אל ארצות ערב והדו — מיד הוא חש מסביב קפאון ושֵנה — זהו כמעט ההבדל בין החיים רבי התמורות ובין המות נושא המנוחה העליונה. שום חֹק מדעי אינו יכול לעצור בעד רגש בלתי־אמצעי זה. המחבר לֻמד איתנו כמה פעמים, כי התרבות — זוהי נשמת חיים אורגניים, „הופעה ראשונה (Urphänomen) של כל דברי ימי־העולם בעבר ובעתיד״. וכל התֹכן של דברי ימי העולם או האדם אינו אלא גורל התרבֻיות השונות שצמחו ז ו א ח ר ז ו, ו ז ו ב צ ד ז ו,

ההיסטוריה לשתי תקופות: האחת שקדם ביאת משיחם, והשנית – תקופת הישועה שהגיעה לעולם עם ישו הנוצרי. אולם בדורות מאחרים קמו בעלי־חזון באירופה המערבית והחליטו, כי התקופה השנית כבר נחתמה, והקימו תקופה שלישית – ואמונת־השלום הנוצרית עמדה להם בדבר. הראשון, שהמציא את החלֻקה הזאת, היה יואכים איש פלוריס, שמת בשנת 1202; הוא חלק את דברי ימי־העולם לתקופת־האב ולתקופת־הבן ולתקופת הרוח הקדוש, וחשב כי דורו חל בתקופה השלישית, עד שבאו ההיסטוריונים החדשים והמשיכו את התקופה השנית ואֵחרו את כניסת התקופה השלישית וקבעו אותה בזמן אשר ישר בעיניהם. והתקופה השלישית הזאת היא תקופת „קץ־הישועה", שבה תגיע האנושיות לרום תכליתה – ואחת היא אם התכלית הזאת היא אותה שחזה לה האסכולסטיקן אשר מצא את החלֻקה, את תקון־עולם במלכות השויון החברתי, שדורשים להם הסוציַליסטים בזמננו. – ואולם יסוד החלֻקה, שהוא מיסטי בעקרו, אין לו שום מקום במחשבה המדעית. אין תכלית חיצונית להיסטוריה, – ואין לדרש את ההיסטוריה מתוך הקדמות של אידיאַלים חביבים. אין ההיסטוריה מוליכה אל שלטון השכל, ולא אל אהבת האדם, ולא אל אשר הרבים, ולא אל חֵרות העמים, ולא אל הכנעת הטבע, ולא אל שלום העולם – ומתוך־זה אין לבוא עליה בקנה־מדה מִדמה מעין זה, לשַעבד אליו מאורעות אלפי שנים ולהראות, שהדורות הראשונים היו טובים או רעים מאלה, שהקודמים לא הבינו את מטרת ההיסטוריה או לא השיגו אותה, שהרי אלה לא חפצו לשעתם באותם הדברים שאנו דורשים מהם, לא חפצו ולא יָכלו לחפּוֹץ בהם. מקרא מפרש של גֶטה מלמדנו, ש„ערך החיים הם החיים עצמם ולא אחת מתוצאות החיים" – וזה מראה, כי הפּיטן הגדול הבין, שאין לפתור את חידת ההיסטוריה על־ידי שום תכנית שבעולם.

כל המדרש ההיסטורי הרָגיל הביא לידֵי צמצום־תחומים נורא, ומפני־זה קרא לו המחַבר בשם „בנין־העולם של תלמי", אותו התוכן המפֻרסם של ימי־הקדם, שקבע את הארץ במרכז העולם כֻּלו והכריח את המאורעות הגדולים ואת כל גלגלי־מרום לחזור עליה חלילה; ואולם הרי הארץ אינה אלא אחד מכוכבי־הלכת הקטנים! כלום לא עשו כמוהו ההיסטוריונים, שהכריחו את כל דברי ימי־העולם הרבים והעשירים לסובב על הציר שלהם – על אירופה המערבית? גם במקצוע ההיסטוריה אנו צריכים לקוֹפֶּרניקוס, שקבע בשעתו את מקום הארץ הראוי לה בחלל העולם הגדול. את התפקיד הזה קִבֵּל המחַבר על־עצמו. הוא הודיע בפֵרוש ובהטעמה יתֵרה, שאין אירופה המערבית מרכז ההיסטוריה, אלא נקֻדה אחת לבד, שאינה עולה בהויתה ההיסטורית על יתר הנקֻדות המאירות שבעולם, אותן הנקֻדות שקרא להן בשם „תרבֻּיות". ככה הגענו אל ההויה ההיסטורית היסודית – לדעתו של המחַבר – אל התרבות. התרבות היא הנושא העִקרי של ההיסטוריה. דברי ימי־העולם אינם אלא פרשה הכוללת את דברי ימי כל התרבֻּיות. המחַבר גלה את דעתו, כי דברי ימי־העולם אינם דברי ימי כל האדם או האנושיות, כמו שהתרגלו לחשב סופרי ההיסטוריה, כי אין האנושיות הויה מעשית, אלא מֻשג מֻפשט, וכל מֻשג מֻפשט אינו גוף בעל־חיים הנתון בזמן, כי־אם אמתות מֻחלטת, שהיא למעלה

מפני שחוקרי־ההיסטוריה החדשים הם בני אירופה המערבית, נעשה להם חלק־עולם זה לשַמש מרכזית, שהיא מפיצה אור על כל תחומי ההיסטוריה. ועד־כמה החוקרים האלה נאחזים במשפטים קדומים של הגיאוגרפיה: הם מסתכלים במפת־העולם, שעליה מְצֻיֶרת אירופה בתור „חלק־ארץ" מְיֻחד – ומיד הם מקימים גם הבדלים היסטוריים ומהותיים בין אירופה ובין אסיה: ה„אירופי" נהפך להם לטופס היסטורי. וכמה דברים בטלים הוציאו ממדרשי־הבל אלה! היְוָנים היו להם לעם בעל משלחת היסטורית לחַבר את אירופה ואַסיה במובן רוחני, אותם היְוָנים יושבי אירופה – שחלק גדול מהם ודוקא המשֻבָּחים שבהם, כהוֹמֵירוֹס, הֵרַקְלֵיטוֹס, פִּתַגוֹרַס, נולדו ב„אַסְיָה" והיו אפוא „אַסְיָטים". ומפני שההיסטוריה של האנושיות ב א י ר ו פ ה היא עסוקה, באה אונאה ראִיָּתית (אפּטית) גדולה, שנעשתה להרגֵל במחנה ההיסטוריוֹנים, ודברי ימי הדורות הראשונים, שנמשכו אלפי שנים, נצטמצמו בספורי־מעשיות מועטים, כדברים הנראים, הפוחתים והולכים עם התרחקותם מן הרואה; אולם מה שנמצא קרוב למקום עמדת ההיסטוריוֹנים, – דברי־הימים מימות לוּטֶר ועוד יותר מימות נַפּוֹלֵיאוֹן, – שגשג ועלה למִדה מֻפלגה. אמנם יודעים אנו ברור, כי רק למראה־עין מהירות תנועת־העננה פוחתת והולכת מִדֵי התרחקה ממנו, ורק למראה־עין עגלת־הקיטור מתנהלת לאטה בהביטנו אליה ממרחק רב; אולם תחת זאת אנו חושבים, כי באמת היה מהלך המאורעות בדברי ימי המצרים, הבבלים וההדיים אִטִי ומתון הרבה יותר ממהלך מאורעות העָבָר הקרוב. בודאי המציאות של אתונה, פירינצי, פריז חשובה הרבה יותר לתרבות־המערב ממציאותה של לוּ־יַנְג אשר בצין או פַּטְלִיפּוּטרה אשר בהדו; אולם כלום הערכות מעין זו הן גופי הלכות שבהיסטוריה? ראוי אפוא לכותב דברי־ימי־עולם בן ארץ־צין להיות פוסח לגמרי על מסעי־הצלב ועל תקופת הרֶנֶסַנס, על יוליוס קיסר וע׳ פרידריך הגדול מלך פרוסיה – כי מה לאלה ולתרבות־צין? ומדוע – מבחינת צורת־ההיסטוריה – המאה הי"ח למנין אֻמות־העולם חשובה יותר מכל־אחת משִשים מאות השנים שקדמו לה? ואיך אפשר להעמיד את „הזמן החדש" המקיף לכל־היותר ארבע מאות שנים, בתחום המְצֻמצם של אירופה המערבית בעִקר, בשורה אחת עם „ימי־הקדם" המקיפים כארבעת אלפים שנה? כדי להציל את העִקר המְקֻבל – בטלו החוקרים את ההיסטוריה של מצרים ואת ההיסטוריה של בבל, שכל אחת מהן היא עולם גדול לעצמו ומכרעת בכף־מאזנים את כל „ההיסטוריה העולמית" המֻקדמה למימי קרל הגדול עד מלחמת העולם האחרונה ועוד דורות רבים לעתיד – ושתיהן יחד נחשבו בעיניהם לפרוזדור קטן של טרקלין דברי ימי יָוָן ורומי, והגופים התרבותיים הגדולים של צין והדו קבלו מקום בהערה שבקצה הגליון, והתרבֻיות המֻפתחות שהיו לפנים באמריקה נמחקו לגמרי מלוח ההיסטוריה, מפני שחסרו את ה„קשר" (עם מי ועם מה?).

המחַבר בקש את מקור החלֻקה של ההיסטוריה לשָלש התקופות הגדולות ומצא אותה – בנחלה הרוחנית של העמים ה„מגיים" (הפרסיים, היהודים, הנוצרים הראשונים). מחַבר ספר־דניאל היה הראשון, שחִלק את דברי ימי־העולם לארבע תקופות, של ארבע מלכֻיות, ואחריו באו הנוצרים וחלקו את

הטעם. ואחר־כך באה תקופת־עֲלִיָּה חדשה — הזמנים החדשים; על סף התקופה הזאת צמחו היצירות הנשגבות של גדולי האמנים, אשר הדורות האחרונים מביטים אליהם ברטט־כבוד ובהכרת שפלותם העצמית וכמו־כן כל הכבושים הגדולים בעולם־הרוח שהתחילו עם הריפורמציה ועם צמיחת המדעים החפשיים, ההמצאות החדשות וכו'. — לכאורה דרך התרבות האנושית אינו: ... דרך שקבע דַרוין בשביל כל היצורים, התפתחות בקו ישר ממטה למעלה. ועד־כ. נמצאו חוקרים מן החדשים, שהתחילו לראור גם בימי־הבינים דרגה עולה למעלה בסֻלם ההתפתחות. הצד השוה שבכל ספרי־ההיסטוריה האלה הוא, ש„האנושיות" היא בעיניהם נושא ההיסטוריה, בה־בשעה שהם מדַברים על חלק קטן של האנושיות, על עמי מערב־אירופה, או על האחד המיהד שבאלה, הקרוב אליהם ביותר. בכל תקופה ותקופה בוקע ועולה לפניהם עַם אחד, שהוא נחשב בעיניהם לנושא התרבות וליוצרה בה־בשעה. הם מעמידים עַם זה במרכז־ההיסטוריה וכל יתר העמים נעשים לו טפֵלים, — וההיסטוריה האנושית פוסחת עליהם. ככה זָכו היוָנים והרוֹמאים בימי־הקדם, האנגלים, הצרפתים והגרמנים בדורות המאֻחרים למעלת עמי ההיסטוריה האנושית. ואולם המצרים הקדמונים והבבלים, היהודים והציניים והפרסיים (בזמן שלא נלחמו ביוָנים) והטורקים (בשעה שלא דפקו בשערי וִינה) ויתר עמי־העולם פרשו כֻלם כאחד לקרן־זוית צרה מאד.

והנה בא המחַבר לבטל את ההשקפה הזאת. בתחִלה הראה על הסתירה הפנימית שב„היסטוריה העולמית" הרגילה. דברי ימי־העולם מצד אחד — והעִקר הקבוע: ימי־הקדם, ימי־הבֵינים, הזמן החדש, זה שלכל־היותר יש לו ענין לדברי ימי עמי אירופה המערבית, מצד שני. מה לדברי ימי־העולם ולחֵלק הקטן של מין החי־המדַבר, שהתפתח על אדמת אירופה המערבית למימי הקיסרים הראשונים בגרמניה? ולא עוד בלבד: העִקר הקבוע ימי־הקדם — ימי־הבֵינים — הזמן החדש, הוא הוא שעִכב גם בעד ההבנה הנכונה של החלק הקטן הזה וקורותיו, כי טחו עיני ההיסטוריונים מהכיר את העמידה הראויה של חלק־אנושיות זה, מהבין את יחסו אל „ההיסטוריה הכללית של האנושיות העליונה (כל התרבויות למיניהן)" על־פי מעלתו, דמותו ומדת ימיו. בודאי יתמהו בני התרבויות העתידות־לבוא על שעור־קומה זה שנתנו דורות רבים של תרבות מפֻתחת לדברי ימי־העולם. והן השרטוט ההיסטורי הזה התמים מאד, עם נטיָתו בקו־ישר, עם שִקול־החלקים המוזר שבו באמת כבר הוזם על־ידי הוצאות החקירות החדשות, ומדור לדור זכותו הולכת וגדֵלה. איך אכשר להכניס אל מסגרת התפתחות זו את כל התכנים ההרשים, שהעשירו את ידיעותינו ההיסטוריות בדורות החדשים? — ואולם עד־היום העִקר הזה הוא בחזקתו בעיני חוקר־ההיסטוריה. אמנם פָשט המנהג ללעוז עליו, אבל כל הלועזים והמלגלגים רק טשטשו את דמותו מבלי תת לנו תמורתו; העִקר הזה מצמצם את הקף ההיסטוריה — ועוד רע מזה: הוא מצמצם גם את תחומיה, כי נקֻדה יחידה על שטח כַדור־הארץ — אירופה המערבית — נעשתה לציר, שמסביב לו חוזרות תרבֻיות רבות ועתיקות בנות אלפי שנים ורחוקות ממנו.

ד"ר י. נ. שמחוני

„חרבן־המערב"

ב*)

השתדלתי למסור את הקוים הכלליים של מהלך ההיסטוריה על־פי שפנגלר. והנה הדברים המובאים משמו לכאורה אינם חדשים בעינינו. כי הנה הלָכה רוַחת בקרב סופרי דברי־הימים לבקש סמני התפתחות אורגנית: צמיחת, עֲלִיָה, ירידה וגסיסה בגופים ההיסטוריים שהם דנים עליהם, וכמו־כן צמחה במאה הי"ט תורת הפסיכולוגיה של העמים, שבִקשה לעמוד על אפיוֹ הרוחני המיוחד של עם ועם ולהקיש ממנו על יצירתו (או להֵפך), שאינה אלא הגשמת תכונותיו וסגֻלותיו. וגם הרעיון שהָעִיר היא מקוֹם התרבות, הריהו אמת ידועה ומקֻבלה, ואפילו האצילים בבחינת קובעי ההיסטוריה „בימים הטובים" של העליה התרבותית לא הגיעו לו לשפנגלר מירֻשַת ניטשֶה בלבד, כי־אם גם מתורתם של סופרי־היסטוריה שונים, בִיחוד סופרי פרוסיה. ואמנם גם החלֻקה של העמים לתרבותיים־היסטוריים ולבלתי־תרבותיים ובלתי־היסטוריים אנו מוצאים לפנינו בכל ספר־למוד לידיעות הארץ, ושומעים אנו, כי לעמים הבלתי־תרבותיים אין חוש היסטורי ואין היסטוריה, כי אין התפתחות שורה במעשיהם הצבוריים, וכמעט אין הבדל בין ה„תמול" וה„מחר" שלהם.

ואף־על־פי־כן אנו מרגישים, שחדוש גדול נמצא בדברי המחבר. כי הנה כל כותבי ההיסטוריה עד ימינו בקשו לכתוב תולדות „האדם" — האנושיות בכלל — ובבואם לדבר על דברי ימי עם ועם, לא נתקררה דעתם עד שקבעו את מקומו בספר דברי ימי־האדם. רבם החזיקו בחלֻקה היסטורית קודמת למפרע והפרידו את דברי ימי־העולם של האדם לדברי ימי־הקדם, לדברי ימי־הבֵינים ולדברי ימי „הזמן החדש". השיטה הקלַסית, שעד־היום לא ירדה משלטונה, הכריחה אותם לראות בדרך ההתפתחות ההיסטורית של „האדם" מַעלות ומורדות. ע ל י ה היתה התקופה העתיקה, זמן היוָנים והרומאים, שמהם נשארו הספרים הקלַסיים המשמשים חֹמר למוּד בבתי־הספר, ו י ר י ד ה היתה תקופת „ימי־הבֵינים", שמכל יצירתם רק התיכות מעטות ראויות להתכבד בעיני בעלי־

---

*) ראה „התקופה", ספר כ.

טוב! הוי מה־יפה!" אינני יודע מה חושבים בזה אחרים – לדידי אני שומע דברים אלה של פיר יוצאים מפי טולסטוי גם בספרים הדתיים־התיאולוגיים, שכתב לאחר המשבר השני שלו".

ניטשה, דוסטויֶבסקי וטולסטוי – שלשתם הציצו לרגעים לתוך עולמות אחרים. אז ראה ניטשה את „החזרה הנצחית" (לא החזרה עִקר כאן, כי־אם הנצח). אז נגע דוסטויֶבסקי בעולמות אחרים (ודויו של סוידריגַילוב). אז הכיר טולסטוי, כי צריך לקַיֵם דברי ה' בכל החֹמר הנורא שלהם, ואז מצא לנכון לדבר על־דבר הקרבן הגדול של אברהם. אבל הרגעים היקרים ההם עברו, ובעלי־היאוש הגדולים החלו לדרש דרשות: זה על האדם העליון, זה על הפרַוֹוסלָויה והפוליטיקה, וזה על האמונה המקֻבלת ומְשגת לַשכל, כאִלו לא ידע, שכל עִקרה של האמונה באלהים היא זו שהיא מעל לכל שֵׂכל אנוֹש.

(סוף יבוא)

נותנת אותם הכֹּחות הדרושים לאדם, בכדי שֶׁיִּנָּתק מעל הארץ לעת אֲרֻכָּה, לרגע אחד מתרומם האדם למעלה כחרגל, ובעבור הרגע והנה עומד הוא על מקומו הראשון והנהו עושה אחת משתים: או חוזר על הדברים הבָּלים והיבשים של עִקרים שכבר מֵתוּ, כמו שעושים מתנגדי טולסטוי, או מְשַׁנֵּן חֻקים קבועים ואמתיות נצחיות, שהוא בודה אותן משכלו. כן עשה טולסטוי. הוא מבקש ב„ספר הָרָז" חֻקי חיים: אַל תתנגד לרע, אַל תשבע, לא תנאף, אַל תגרש את אשתך, וכדומה. עִקר העִקרים אצלו ללמוד מאת האונגליון מצוות ופקֻדות איך להתנהג בחיים, בכדי שיחדלו להיות מְצָרֵי שאול, כי־אם היה יהיו לגן־עדן מלא אור, בהירות ושמחה. הוא מתאמץ להוכיח בציטטות שונות מתוך האונגליון, כי כריסטוס בא לעולם רק בכדי לְלַמד לבני־אדם כיצד ייטיבו לסדר את חייהם. „כריסטוס מלַמד, אומר טולסטוי, לא את הישועה על־ידי אמונה, אף לא את הפרישות... אבל מלַמד הוא דרכי־חיים אשר בהם נוֹשַׁע לא רק מכליון החיים הפרטיים, כי־אם נִנָּצל גם בחיי העולם הזה מרָעות רבות ונשבע שמחות רבות הרבה יותר מאשר בחיים הפרטיים". ועוד: „לתורת כריסטוס תֹּכן פשוט, ברור ומַעֲשִׂי בחיי כל אדם ואדם. אפשר לבַטא את התֹּכן ההוא בדברים: כריסטוס לִמד את בני־האדם, שיחדלו לעשות מעשי־אִולת. זהו התֹּכן הפשוט והמובן לַכֹּל של תורת כריסטוס". את שתי הציטטות האלה לקחתי מתוך הפרק העשירי של הספר: „מה היא אמונתי?". אבל בפרק השמיני מהספר הזה מגַלה לנו טולסטוי תֹּכן אחר לתורת כריסטוס, באמרו: „מה שאני חושב את חיי העולם הזה שלי לקִנְיָני — זהו הדבר המפריע בעדי מהבין את תורת כריסטוס"... ועוד: „מות, מות ומות, זהו הדבר המהכה לנו בכל רגע. חייכם נמשכים והולכים אל המות. אם עמלים אתם בשביל חייכם הפרטיים בעתיד, הרי יודעים אתם מי הוא המחכה לכם — המות. והמות בבואו הלא הרס יהרוס כל מה שבניתם לכם. הרי שהחיים שהאדם חי בשביל עצמו אין להם כל תֹּכן". אין לחיים שהאדם חי בשביל עצמו כל תֹּכן, — זהו מה שלמד טולסטוי מתוך האונגליון. אבל אם־כן אפוא — למה לנו לבקש שמחות, ולוּ גם לא אלה שהמון בני־האדם מוקיר אותן, כי־אם יותר נשגבות ויותר טהורות? כי אִמרו מה שתאמרו, והשמחה גם היא אינה אלא רגש אישי, פרטי, ואם צריך הוא האדם לחדול מעצמו ומאישיותו, — לשמחה מה זה עושה? אבל טולסטוי לא יִוָּאש מן השמחה כשם שלא יִוָּאש מן השכל, יען כי זהו, לפי מבטאו של טולסטוי, שקר. וגם אמנם שקר הוא לגבי טולסטוי. גם אחר המשבר הראשון שעבר עליו וגם אחר המשבר השני החל טולסטוי לדבר על התיאשות מכֹּל, על הקרבן ועל הנחיצות לחיות כאדם פשוט. הנה פּיֶר, כטולסטוי לאחר „ודויו", למד את תאמת החדשה מפי פלטון קַרַטַיֶב אשר היה כֻּלו התגשמותן של קבלת־היסורין, ההכנעה והאמונה המיֻחדות לעם הרוסי. פּיֶר הרגיש גם־הוא צֹרך בהתיאשות וקרבן. וסוף דבר? סוף דבר נתפשר: הוא נעשה רך, החל לדבר נפלאות על העם הרוסי, עָאַף להשתלמות וגם השתלם באמת, אבל באותה שעה לא חדל מהתענג על נֹעם החיים ולא חדל לחשֹׁב מחשבות על הטבת גורלו. „הוי מה־

מה שֶׁשֶׁסטוב כותב במקום אחד על מציאה זו של דוסטויֶבסקי:

„בשמענו את דברי דוסטויֶבסקי, יש אשר נִטעה לחשֹב, כי הוא ממציא מחשבות חדשות, אשר על הממשלה להוציאן לפֹעל. אבל הַאזינו היטב לדברי דוסטויֶבסקי ותִוָכחו מיד, כי באמת אין לו שום מחשבה פוליטִית משלו. את הכל לקח מן הסלַוְיַנופילים בלי כל בִקֹרת, ואף הם כל מקוריותם רק בזה, שהעתיקו מאשכנזית וצרפתית את האִמרה הפטריוטית הידועה ויצא להם: Russland, Russland über alles! – אפילו משקל החרוז לא נשתנה במאומה. אבל מה שחשוב ביחוד הוא, שגם הסלַוְיַנופילים בהלולים הרוסיים־האשכנזיים לכל מה שהוא לאֻמי וגם דוסטויֶבסקי, שחזר על דבריהם, באמת לא לָמדו למי־שהוא ולא הדריכו את מי־שהוא. הממשלה ידעה מה שהיה עליה לדעת. עוד משנות־קדם הלכה מעצמה באותו הדרך, שהתוו לפניה אחר־כך בעלי התיאוריות. לאחרונים לא השאירו דבר, מלבד שירי־הלולים לשלטון והֲגָנה על הפוליטיקה הרוסית הממלכתית נגד נטיתה האופוזיציונית של דעת־הקהל. ממשלת־היחיד, פרַוֹוסלַויה, עממיות – כל אלה התבצרו ברוסיה כל־כך, עד שבעת שהחל דוסטויבסקי להטיף, לא היו נזקקים לעזרת מי־שהוא".

ועוד:

„בא דוסטויבסקי ולִמד, שמסבות פוליטיות, ממלכתיות ועוד כאלה (אינני יודע כיצד נוהגים בזה אחרים. אנכי, כששומע אני מפי דוסטויבסקי דברים כמו: „ממלכתי", „פוליטי", תוקף אותי החשק לשהוק בקול רם) צריך לגרש את הטטרים ולהושיב רוסים במקומם. בשעה שה„מוסקובסקיָה ויֶדומוסטי" עוסקים בפרוֹיֶקטים כאלה – הדבר מובן. אבל דוסטויבסקי! דוסטויבסקי, אשר קרא לעצמו נוצרי, אשר הטיף בהתלהבות גדולה כל־כך לאהבת־אדם, להכנעה, לפרישות מכל אהבה אֶגואיסטית, ואשר לִמד כי על רוסיה להיות „משרתת לגוים" – כיצד משך אותו בחבלי־קסם מעשה־חמס שכזה? והרי סוף־סוף כל הדעות הפוליטיות של דוסטויבסקי אינן אלא: לקחת בחזקה, לקחת ולקחת..."

ומה הוא הדבר, אשר אותו מצא טולסטוי לאחר שנים רבות של תלאה ויסורי־נפש עצומים? – הדתיות הצרופה בשכל, הטוב והאהבה. והנה מה שכתב שסטוב במקום אחד על מציאותו של טולסטוי:

„בשעה שטולסטוי מתמלא גיל ברעדה בגשתו אל „ספר הָרָז" שלו, ולמרות מסורות שנות־אלפים וכל מיני „עִקרים" קַימים הוא מוצא בו, בספר ההוא, דברים המהרסים את כל מבנה החיים הפנימיים שלנו, – אנחנו משתוממים למראה כחו וגדֻלתו. מתחילים אנו לחשֹב אז, כי באמת הֻשפע עליו חסד מלמעלה וכי זכה באמת להרגיש נשימת האלהים. חגיגתו עוברת אלינו ואנחנו בצִפִּיָתנו עוצרים את נשימתנו. אבל – אהה! – האדם, אפילו האדם היותר גדול, הוא רק מה שהוא – אדם – כמו שראשי ההימַלַים וראשי ההרים הגבוהים בַקוקז הם בערך כל כדור־הארץ רק עִיים קטנים. לראות פני האלהים בלי הפסק, להתאחד עם האין־סוף לנצח, – דבר זה לא נִתן לבן־חלוף. ואפילו רעדה זו, שמרגישה האדם בקרֹב אליו המות, ואפילו אם ראה את המות שתי פעמים פנים אל פנים כאשר קרה לטולסטוי, איננה

הנוצריות, אשר נקל היה לו להואש מכל היתרונות, הנה את היתרון הזה — יתרון הראשונות והיחש — מצא לנכון להשאיר לתלמידיו ואפשר — מי יודע? — גם לעצמו...

„ואולם לאמתו של דבר — אם היו ניטשה ויתר הפילוסופים יכולים לחדול בהחלט מכל מיני תארים, אותות־כבוד־ותהלה הנתנים לא רק על־ידי המוסר, כי־אם גם על־ידי כל מיני סנהדרין אכתיים או מדמים המעמדים מעל לאדם, אם היו יכולים לעקור את היוס ההיא עד־תמה, אפילו שהיו נוכחים ריאים ושומעים דברים שלא טעום הלב עד־כה. הרי אי־אפשר להגיע לידי עצם הגבורה — כנודע מכבר — כי־אם על־ידי ההתיאשות הגמורה. אין כל צדקה, אף לא כל גאונות, נותנת לך כל יתרון על אחרים. מחסר אתה, מחסר לעולם כל מחסה החקים הארציים. וגם אין כל חקים במציאות. היום הנך מלך, מחר — עבד, היום — אל, מחר — תולע, ואף גם תולע נרמס. עתה הנך הראשון, ומחר — האחרון. וההולע הנרמס עתה על־ידך — למחר יהיה אל, אשר לו תשתחוה. כל מיני החלקית והמעלות והמורדות, אשר בהן יבדלו בני־האדם אלה מאלה, נמחות ואין לך כל בטחה. כי המקום אשר תפשת — שלך יהיה. והרי לכאורה הכל יודעים זאת. הרי לכאורה ידע גם ניטשה את כל זאת, ומפי הנסיון ידע את זאת. הן הוא ידידו, עמיתו ועוזרו של וגנר הגדול, מבשר בוא ספירת־עת חדשה בעולם, — והנה אחר־כך התגולל בעפר, שבור ורצוץ. וגם בפעם השנית קרה לו כמקרה הזה. אחר „צרתוסטרה" תקפהו השגעון או, יותר נכון, היה לחסר־דעה. אמת, שאת סוד נפילתו האחרונה לקח עמו לקבר. אבל הן לקחה אזננו שמץ מנהו — עם כל עמל אחותו להסתיר מעיני רואים את השנוי הכביר אשר התחולל ברוחו של ניטשה. והרי כאן מקום לשאל: האמנם המעלה, הציון וכתב־היחש הם כל החיים? והאמנם אפשר להבין דברי כריכטוס על הראשונים והאחרונים כפשוטם? האין כל אלה הסנהדראות, אשר הוקמו מעל לאדם וכמו נותנים הם תכן וערך לחיים — רק דמיונות־שוא המועילים מאד וגם נחוצים הם בעתות ידועות, אבל ביחד עם־זה גם מזיקים ומסכנים, ואולי עוד יותר מזה, כשהמצב משתנה? האם אין החיים האמתיים, חיים אשר חפץ בהם, מתחילים דוקא כשאין ראשונים ואחרונים, צדיקים וחוטאים, גאונים ונעדרי־כשרון? האין דוקא בקשה זו, בקשת ההסכמה, היתרון, המעלות והמדרגות, מה שאינו מניח לאדם לראות את החיים עם נסיהם הנסתרים? והאמנם על האדם למצא דוקא מעוז ומחסה בדפרטמנטים של כתבי־היוחסין? האין בו כח אחר, אשר יד הזמן קצרה לכלותו? אפשר לאדם להיות טוב, חכם, מלמד, בעל־כשרון, ואף גם גאון; אבל הדורש לו זכיות ויתרונות בעד כל אלה, הרי הוא מאבד גם את הטוב, גם את החכמה, גם את הכשרון, גם את התקוות היותר גדולות של האנושיות.

„האחרונים פה לא יהיו ראשונים בשום מקום"...

ומה הוא אותו הדבר אשר מצא דוסטויבסקי לאחר שנות־אפל־ורגזה רבות? — את הנוצריות הפרוסלוית, את שלטון היחיד ואת העממיות. והנה

ועל האחרונים. כריסטוס, אשר, לכאורה דִבר בשפה חדשה בהחלט *) ואשר לִמד את בני־האדם לבוז לטובות הצוֹלם הזה: העשֶר והכבוד, כל אלה הדברים אשר הניח ל„קיסר", יען כי חשב, שרק לו, ל„קיסר", אפשר שיסכנו כל אלה הדברים, הנה הוא, כריסטוס, בפנותו אל בני־האדם, לא חשב לנכון להכזיב את תקוַת בני־אדם להצטַינות. האחרונים פה יהיו הראשונים שם. האמנם? הגם שם יהיו ראשונים ושניים? כן נאמר באוַנגליון, אם מפני שחלֻקת בני־האדם למדרגות הוא באמת חֹק ולא יעבור, ואם מפני כי כריסטוס בדברו אל בני־האדם אי־אפשר היה לו שלא ידבר בלשון בני־אדם. אפשר, שלולא הבטחה זו, לולא הבטחות מְשגות להבנת אנוש בכלל – תשלום גמול – לא היה האוַנגליון ממלא את משלחתו ההיסטוֹרית הגדולה והיה חולף ועובר מבלי הניח כל רשֶם אחריו בארץ ולא היה מי שיופיע לפניו כבשורה טובה. כריסטוס ידע, כי האדם יכול להִוָאש ולהחדול מכל דבר, אך לא ממשפט הבכורה, מהתעלות על חבריו, מה שניטשה קורא בשם כתב־היחש. בלי הזכות הזאת קשה לבני־אדם מסוג ידוע לִחְיוֹת. הם נעשים אז בבחינת Vogelfrei, כמו שקוראים לזה האשכנזים, מְחסרים כל מחסֶה החֻקים, כי רק בזה, בעלִיה, מקור הזכות שלהם. המציאות הגסה, המאוסה והמגֻוֶלת אשר רק בכדי לנוס ממנה – מטעים אני עוד פעם את הדבר הזה – באוּ כל כתב־היחש וכל שלשלת־היוחסין, הנה היא מגישה אז את תביעותיה בעקשנות יותר גדולה ובאִיום יותר אמיץ. „מאחר שהנך אדם פשוט ככל יתר בני־האדם, – אומרת אז המציאות, – קַבֵל ממני את נסיון החיים, מַלֵא את חובותיך החֻלוניות, והרע מזה, קַבֵל ממני כל אותם העֳנשים וכל אותן התוכחות אשר הם נחלת המון־העם ואפילו מלְקות". האמנם יִדָרש לתביעות שכאלה מי שהֻרגל מאז לחשב אשר לו הזכות להרים ראש, להיות חפשי לנפשו ולהתגאות? אמנם נסה ניטשה לשתות את כוס־השפלות עד־תֻמה, לא היו לו אותו הכֹח ואותה הסבלנות הדרושים למפעל גדול שכזה. הוא לא יכול לשאת את מורא החיים החסרים כל זכות וכל מחסה, ועל־כן בקש עוד פעם גבורה וממשלה אשר תגן עליו ואשר הָשֵב תשיב לו את זכיותיו האבודות, ולא נתקררה דעתו עד אשר הוקם הכל מחָדש ועד אשר הושב על כַּנו.

„והרי לא ניטשה לבדו עשה כך. הרי כל קורות המוסר וכל קורות הפילוסופיה הן בהרבה בַקֶשת עוֹ ושְאֵת, יתרון ומגלת־יוחסין. הנוצרים דוסטויבסקי וטולסטוי אינם נבדלים בזה במאומה משונא הנוצריות, – ניטשה. היהודי העָנָו שפינוזה ועובד־האלילים העָנָו סוקרטס, האידיאליסט אפלטון והריאליסט אריסטו ומיַסדי השיטות היותר נשאות והיותר נשגבות – קנט, פיכטה, הֶגל ואפילו הפסימיסט שופנהואֶר, כֻלם כאחד מבקשים רק יחש. החיים בלי יחש נראים בעיני האנשים ה„טובים" כחלום מתַנק וכענוּי אשר מי ישאנו. ואפילו מיַסד־

*) בשביל שלא התעמק שסטוב בחזון־היהדות כראוי ובשביל שידע הוא את התנ"ך רק ידיעה שטחית, וגם זה רק מתוך תרגומים, הוא מיחס לכריסטוס מה שנאמר כבר באמת מפי נביאי ישראל בהרבה יותר אמץ.

כל עִקרם של הספרים: „הטוב בתורת טולסטוי וניטשה" ו„דוסטויבסקי וניטשה", שכתב שסטוב, לא בא אלא בכדי לגלות ולהראות את הדרכים שבהם באו היוצרים הנזכרים לידֵי נקֻדת־הפליאה, שיש בה אפיסת כל המֻשׂגים האנושיים וכל האידיאליב האנושיים, וכיצד שָׁב כל אחד מהם על־פי דרכּו לידֵי אותם המֻשׂגים והאידיאלים עצמם, שבטולם נגלה להם כבר...

מיראת האריכות לא אביא כאן את כל האנליזה והסינתֵיזה הבקרתית של שֶסטוב בספרים הנזכרים, כי־אם אסתפק כאן בפרקים חריפים אחדים מיתר ספריו, אשר בהם, בפרקים האמורים, כל תמצית היחס החיובי של שֶסטוב לדרכי הענוי, הבקשה והחפוש של ניטשה, דוסטויֶבסקי וטולסטוי ועם־זה גם היחס השלילי הגמור אל כל מה שמצאו אותם המְענים והמחפשים...

כי מה הדבר אשר מצא ניטשה בדרך־הקוצים שלו? מה הדבר אשר בא אליו אחרי כל התיָאשותו מכל מה שהוא אנושי? — „האדם העליון". והנה מה שכותב שֶסטוב על מציאה גדולה זו של ניטשה:

„רבות הן המרורות אשר ישׂבע הרוח המְענה, אבל המרה בכל אלה היא ההכרה, כי תכונותיך המוסריות והחלטתך למלא את חובתך בלי כל תלונה אינן נותנות לך כל יתרון על יתר בני־האדם. אתה חשבת, כי הנך אציל ואף גם מושל, אשר עטרת־תפארת לראשו, ויתר בני־האדם הם חֶבר קבצני־עם, — והנה אתה אותו הקבצן העלוב או אותו האדם ככל יתר בני־האדם. הרי כתב־היחש זהו הדבר אשר בשבילו ממַלאים את החובה היותר קשה, אשר בשבילו הקריבו קרבנות ואשר הוא הנותן תֹּכן לחיים. והנה כשנגלה פתאם, שאין עוד כל תארי־יחש וכל אותות של הצטַינות לא יֵראו עוד, הרי כאן שבר נורא ומהפֵכה גיאולוגית, והחיים מַפסידים כל ערך.

„בדברים אלה מתבטא ומתגלה הטבע העצמי של ניטשה, אשר לא יכול לנַצחו בכל ימי חייו. כי מי הוא „האדם העליון", אם לא תֹאַר וכתב־יחש הנותן זכות למי־שהוא להֵחשב כאציל בין דַלת־העם? ומה הוא ה„פָּתוֹס של המרחק" וכל תורתו של ניטשה על תארי־היחש? האִמרה: „מעֵבר לטוב ורע" לא היתה כל־כך עוברת את הכל, כמו שנראה בהשקפה הראשונה. ואדרבה! בבַטלה את החֻקים החקוקים על לוחות־הברית של האנושיות הישָׁנה, היא כמו מגַלה לוחות אחרים ישנים־נושנים, שכבר נטשטשו אותיותיהם עד שכמעט לא נראו.

„כופרים בכל המוסריות ובכל הטוב כשהוא לעצמו, ובאותה שעה מחזיקים בכל עֹז בכתב־היחש, אותו מַרבים להוקיר ולכַבד ואותו חושבים, אם לא לַדָּבר האחד המיֻחד אשר לו עֵרך, הנה בכל־אפן לַדָּבָר היותר חשוב. אין כל ערך לחיים, אם מבטלים את כל התארים ואת כל מדרגות־הכבוד, אם שוללים את הזכות לשאת ראש בגאון, להבליט את החזה ואף את הבטן ולחשב את הסובבים אותך לשפלים ממך.

„בכדי להוכיח עד־כמה השתרשה התורה על־דבר מדרגות־היחש בנפשותיהם של בני־אדם אזכיר פה את דברי האונגליון על הראשונים

משפט ומשפט וכל מלה ומלה מספרי ניטשה, דוסטויבסקי וטולסטוי, כי־אם גם לתוך עמק־עמקי הנשמות שלהם ואל כל התנועות, הסערות והמנוחות הנפשיות שלהם בכל חליפות ימי־חייהם — הרי הוא לֶב שסטוב. הוא ולא אחר. הכל שטחיים הם לגבי שסטוב בבואו לדַבר על רבותיו. דמִטַמְרָן — אתגַלין ליה. אפילו דברים שלא נתגלו ליוצרים עצמם נתגלו לַקורא, — שסטוב. עובר הוא על דפים רבים, ואפילו על פרקים רבים, בשתיקה גמורה, ופתאם הוא מרגיש במִבטא אחד שפלט קולמוסו של היוצר בלי־משים — ובו, במבטא זה, הוא מוצא את המפתח לכל חידות חייו של היוצר בתקופה זו או אחרת. ואי־אפשר לך לבלי הספים עמו בנדון זה. הרי הדברים כל־כך נכונים וברורים. הרי האמת נכרת מתוכה. אותיות מחכימות והדברים הנפלטים מאליהם על דרך „נִבא ולא ידע מה נִבא" מגַלים את הטמון בחביוני־חביונים של הנשמות, בקדשי־הקדשים שלהן או בטֻמאת־הַטֻמאות של ירידתן ונפילתן.

כששסטוב מתעמק בניטשה, בדוסטויבסקי או בטולסטוי, הרי הוא — אם נשתמש בבטוי הנפלא של המקֻבלים — מתקשר עמהם נפש בנפש, רוח ברוח, נשמה בנשמה. הרי הוא כותב דברי עצמו — ונכון אתה להשבע, שאין אלה אלא דברי היוצרים עצמם.

ובכל־זאת, או דוקא בשביל כל זאת, בא שסטוב לכלל החלטה, שאין בכל האמונות והדעות החיוביות של היוצרים החביבים עליו שום התגלות שלא מעלמא הדֵין, אף שעִנוייהם הגדולים ויאושם הַמֻחלט הביאו אותם אל סַף ההתגלות ההיא ויש אשר גם הציצו לתוכה...

הוא הדבר: „גבורי ציד לפני ה'", לבות־אריה, דורכים על שחל ופתן, צועדים על־גבי תהומות עד שבאים אל נקֻדת־הפליאה, שממנה מעבָר אל עולמות אחרים, אך כֹבד החיים שלהם, כֹבד העולם הזה, מעיק עליהם ואינו מניחם להכנס לא רק אל טרקלינם של העולמות האחרים, כי־אם גם לפרוזדור שלהם. הם נשארים נדהמים, נרעשים, תלוים בין עולמות. אבל מצב שכזה, מצב תליה בין העולמות, — מי־זה יִשאנו? ללכת הלאה — אין כֹח. לשוב אחור — אין חֵפץ. פה באה האילוזיה העולמית ועושה את שלה. חֵפֶץ־הקיום מקַשט את העולם האפל והצר, שממנו היוצרים הגדולים בורחים, בעדי־עדיים, מיַפהו ומלבישהו לבושים חדשים, מַשאילהו בטויים חדשים עד שנראה ליוצרים כאִלו עולם אחר, חדש ומחֻדש לפניהם. אשתמש כאן בציור אחד נפלא של הבעש"ט וכַונתי תהיה בולטת יותר. על אדם אחד שהתקדש והעפיל לעלות אל עולמות עליונים, אמר הבעש"ט: „בעולם התמורות משחקין עליו [בון]"... „עולם התמורות" הוא עולם הממיר ומחליף עולמות אלה באלה, מעבירם כבני־מרון, משַנה אותם בחלום־קסם, מצביעם בצבעי־תֹהו, מראה עולמות שלא היו ושלא יהיו או עולמות שהיו ושיהיו, אך הם הם אותם העולמות עצמם, שמהם המתקדש משתחרר, מעפיל ומתעַלה לכאורה. ב„עולם התמורות" משַחקים גם במעֻנים ונואשים כניטשה, דוסטויבסקי וטולסטוי, אם החֵפץ הארצי והשאיפה למנוחה מתגברים בהם על תנועת המחשבה, התאבקות שאינה פוסקת, מלחמת־הרוח והליכה הלאה הלאה בלי כל לֵאות ועמידה...

שאנו בני־חלוף חיים ונושמים בה ומשיגים אותה בדרכי הגיון, עזב אותה יבא לספר ולהסביר לעצמו ולנו את מה שראה בדרכי־מופת מטפיסיים, ובזה הפך את הממשיות האלהית להפשטות שׂכליות גרידא. בכגון־זה שסטוב מאַשר ומקַים את פלוטינוס בעל־המסתורין עד־כמה שהוא חי באמת במה שצפה וחזה — והוא מבטל את למודיו והגיונותיו במקום שבא ללַמד ולהוכיח בדרכי־מופת אפלטוניים ומשאיים.

עולם אפל זה, שאנו חיים בו, איננו שׂה מאומה בעיני שסטוב, וצר לו ומר לו מאד על שגם הגבורים האמיצים, ההולכים לחַפש ולתור עולמות אחרים, מוצאים סוף־סוף אותו העולם עצמו שנדדו ממנו; ואם גם יפתח להם איר מעולמות אחרים כמלֹא מחט סדקית, הם שוכחים ועוזבים אותו ונשארים במערה האפלה של „המציאות הטבעית והשכלית" שלנו.

ט

„ואדם ביקר בל ילין" —

זוהי התוגה הגדולה של האנושיות כֻּלה. יש אשר יעֵז אדם לעזוב את כור־העֹני שלו, שקוראים לו „עולם מוחש" או „עולם מֻשכל", אף גם אשר ידרוך על מפתן עולם אחר או עולמות אחרים, אבל מיד הוא נרתע לאחוריו, נבהל ומשתומם, וגעגועים עזים תוקפים אותו על „השומים והבצלים". נגלה לפעמים על האדם הַיְקר העליון, אבל הוא לא ילין בו...

וגדולה היא התוגה שבעה ושבעים — בדעתנו, כי לא מתנת־חנם היא אותה היכלת לצאת אף לרגע ממחבוא העולם, גם לא פרי יגיעה ועבודה, כי־אם פרי העִנוי היותר גדול ופרי היאוש הגמור והמֻחלט. כל־עוד יש לאדם אף אמונה כל־שהיא בחיי המערה שלו — איננו עוזב אותה בשום זמן: עֶבד הוא האדם ופחדן גדול לפי עצם־תכונתו. ומתי עוזב האדם, ולו גם לרגע, את חיי המצרה שלו? כשאין לו בהם, באותם החיים, אף אחיזה כל־שהיא, מתוך שראה שאינם אלא כליון ואפסיות ממש. והנה הדין היה נותן, שאחרי שכבר בא האדם לאותו היאוש הגדול, ומה־גם אחרי שזכה לאותו החסד הנפלא הנגלה לפעמים אחרי היאוש הקיצוני, שוב לא יחזור לאותו העולם, שכבר ראה פִנוייו וחייו הטפלים, כי־אם חָתֹר יחתור בכל־עֹז לבוֹא אל חופו של אותו העולם, שנגלה לו בשעת ההברקה הגדולה. אבל מה אנו רואים? האדם שב עוד פעם „אל המנוחה ואל הנחלה" של אותו עולם עצמו, שכבר התיאש ממנו לגמרי.

זהו סודן של אותן הטענות שיש לו לשסטוב תמיד על רבותיו ואחיו ברוח, — על ניטשה, דוסטויֶבסקי וטולסטוי. איש לא התעמק כמוהו בכל הגה והגה, אשר יצא מפי שלשת מבקשי־אמת אלה. איש לא נגש לספריהם באהבה כל־כך עצומה, בבינה כל־כך חריפה, בנתוח כל־כך דק, ועם־זה — בהערָצה, בהקשבת־דומיה, ביחוד לבבי והשתתפות במעשי היצירה שלהם.

אם יש לך אדם בעולם, שחָדר לא רק לתוך הכַּונה האמתית של כל

שעדין על מקומן הן עומדות, מעקמים את הכתובים בספר־החיים, מכניסים בּוּנות צרות ומְגבלות, המלֵאות בתוך־תּוֹכן דאגות ופחדים ופניות של בני־בשר, אל מחשבתו האין־סופית של היוצר, מאריכים ומקצרים את כל החי והנעשה במטה סדומית ומגלים תמיד פנים בבריאה שלא כהלכה?

בחריפות רבה, שיש בה גם עמקות גדולה, הוא מוכיח, שאין בין אידיאליות וריאליות, אידיאליות ומטריַליות, מטפיסיקה ופוזיטיביות, מטפיסיקה ומדעיות אותו ההבדל השרשי־התהומי שהכל מוצאים ביניהן. בעִקר יש בין כל אלה השיטות השונות והמשֻׁנות רק הבדלי־הבָּעה, הבדלי־טעמים, הבדלי־טמפרמנטים, הבדלי־נטיות של בני־אדם, נטיות להַכְלָלָה ולהתפרטות, נטיות להתרוממות ולהשפיל־שֶׁבֶת, להתהדרות ולפשטות, להפשָׁטיות, לעיוניות ולמעשיות, לצבעים פשוטים ולקשוטים של גּוני־גוָנים, אבל בעצם שרש־הדברים הרי כל בעלי השיטות המשֻׁנות רק בעולם גופני, חָשֵׁךְ־ארצי, צר, מכֻוָּץ ומצֻמצם הם חיים, רק אותו הם רואים ובו ורק בו הם רואים חזוֹת הכֹּל.

וגדולה מזה הוא, שסטוב, אומר: אפילו בעלי־המסתורין, אלה שלכאורה חיים הם בעולמות יפים ונשגבים לאין־ערך מעולם זה שלנו, בם, באלה העולמות העליונים, הם צופים, בם הם מסתכלים ונהנים מזיו, — הנה באמת רק את עצמם השכלי־הארצי הם רואים, אלא שהם אמנים, משוררים ומוסיקאים, גדולים מבעלי־המדע ובעלי־המטפיסיקה, וכֹח בידם לקַשט, להַדר וליַפּוֹת את העולם העני, הֶחָשֵׁךְ והַמֻּגבל שלהם, עד שיֵרָאה כאלו במרומי־מרומים ישכון, אבל העין החַדה והדקה והחודרת לתוך־תוכם של הדברים מַבחנת את כל אלה הדברים היפים ורואה בעדם אותו הכֶּלא הֶחָשֵׁךְ והאָפל, שבו מתחבטים ומתלבטים כל בעלי־המדע ובעלי־המטפיסיקה.

רק שנַים הם, ששסטוב מוציא אותם מכלל יתר המטפיסיקאים והמיסטיקאים: אפלטון ופלוֹטינוס. גם עמהם הוא מדַבר משפטים במקומות רבים מספריו, אבל יש לו אליהם „תוכחה מגֻלה מאהבה מסֻתּרת". יודע הוא שסטוב, שיש בהם דבר־מה נוסף על המטפיסיקה ועל המיסטיקה הרגילה. יש בהם לא רק צפִיה וראִיה, אלא, לפעמים, גם חיים מ מ ש ב„עולם האידיאות". וגם כאן מְשַנה שסטוב את הערכים הפילוסופיים המקֻבלים: בנוהג שבעולם־הפילוסופיה מהללים ומשבחים את אפלטון עד־כמה שהוא אידיאלי־שכלי־רוחני ביותר, עד־כמה שהוא מפשיט את הדברים מממשיותם ומעלה אותם להַכְלָלות הגיוניות צרופות, ומגַנים את ה„אידיאות" שלו עד־כמה שיש בהן מן „הדמיון השירי" וה„מתולוגיה", — והנה בא שסטוב ומהלל דוקא מה שהכל מגַנים באפלטון: את „שרידי המתולוגיה" שבו. קובל הוא על אפלטון, שלא היה לו הכֹח להשתחרר לגמרי מאותו העולם השכלי־ההגיוֹני של המציאות המֻגבלת ומצֻמצמת ושל ההסתכלות השכלית־הגיונית.

אפלטון הציץ מן החרכים וראה מעט־מזער מן האידיאות האלהיות, כלומר, מן הדברים כפי שהם נגלים לא לראית החושים, אף לא לראית השכל, כי־אם כפי שהם בעצם אלהיותם; אבל תחת להִשאר ולהשתקע באותה ה א ל ה י ו ת, באותה המציאות שהיא שוֹנָה בהחלט גמור מאותה המציאות

דבר היה לרבי נתן תמיד עם פילוסופי ישראל מימי־הבינים ועם המשכילים הראשונים הותיקים, שקלטה אזנו של רבי נתן דבר־מה מתורותיהם ושיחותיהם. דבר תמיד ללב שסטוב עם כל פילוסופי אירופה ושלטוני־הדעת בכל המקצועות. אם נרכז את כל הטענות השונות המפזרות בכל כתבי רבי נתן נגד ה„מחקרים" בטענה אחת כללית, נמצאנה במקום אחד נפלא ב„לקוטי ההלכות" שלו, אשר אציענה פה בסגנוני אני: הנה אתם (המחקרים והמשכילים) אומרים, שאין העבודה צריכה גבוה, שאין בה משום תקון צולמות עליונים והעלאת ניצוצות, שאין בה, בתורה, אלא המובן ממנה בלבד, שאפשר להשיג את התורה בשכל, אם הוא רק הריף, ישר ועמק, שאפשר לתת טעמים משכלים בשכל אנושי למצוות ולהראות ולהוכיח, שהן, המצוות, כלן באות רק לצרוף מדותיהם של בני־אדם, להיטיב, ליַשר ולשַפר את חיי החברה ולתקן את העולם כלו במלכות השלום. אשאלכם אפוא: אם־כן – כל תורה זו עם מצוותיה למה הן? ואם משום תקון העולם וישובו, – „מה לי אם יאבד העולם"? הן אתם בעצמכם חוזרים ומשננים תמיד, שהעולם כלו הוא מלא צרות ויסורים לאין־קץ, ש„אין רגע בלא פגע" ושהחיים כלם הם רק יסורי גיהנום – ומה צרך יש לנו בתקונו של עולם זה, שהוא בעצם „מְעֻוָּת לא יוכל לתקון"? וכי לא טוב היה, שלא תהי כל תורה ושהשלום יֵהרס וכל העולם הזה ילך לאבדון?

התבוננו־נא היטב בשאלה זרה ומפליאה, ועם־זה גם תהומית, זו. אין רבי נתן בא בטענות וקֻשיות על פרט זה או אחר שב„חקירה" וב„השכלה", אלא תופס הוא את השורה האחרונה של כל פרוש התורה על־פי חקירה ועל־פי פשט, שהיא: סדור החברה ותקון העולם. ובמקום שהיה בא אחר ושואל ומשיב, מקשה ומתרץ, מפלפל ומתוכח, אם אפשר לפרש באמת פסוק זה או אחר על־פי חקירה או על־פי פשט, ואם הטעמים, אשר הרמב"ם ומפרשים תורנים שאינם מקבלים נתנו למצוות, מספיקים ואם אפשר לשלב ולאַחד באמת את התורה ואת ההשכלה (כפי שהאמינו טובי המשכילים הראשונים) — הוא לופת כשמשון „את עמודי התוך אשר הבית נשען עליהם" ו„נוטם בכח": אתם מבססים את התורה כלה ואת מצוותיה על „תקון העולם" – ואני אומר, שאין כל צרך בעקר הדבר שאליו שואפת התורה, לפי דעותיכם, משום שאין העולם הזה עצמו כדאי לתת תורה ולחֹק חֻקים בשבילו...

וכשאני מצרף אחת לאחת את כל הטענות הרבות והשונות שטוען שסטוב נגד הפילוסופים ובעלי־המדע והנני חפץ לצמצם אותן, לרכזן ולהכניסן לתוך טענה אחת כללית, הריני מוצא אותה, טענת החותר הקיצוני, קרובה מאד לטענתו של המאמין הדתי הנלהב – רבי נתן.

כי הנה זהו עקר כחו של שסטוב, שהוא מוריד בראשונה את השיטות הפילוסופיות השונות מרום שמי־האידיאליות שלהן ארצה, ואחר־כך הוא שואל: למי ולמה יש צרך בעמק־הבכא זה שקוראים לו „עולם של חקים טבעיים", „עולם שהתפתח באפן טבעי" או „עולם הקשור בשלשלאות־ברזל של ההכרח", שלשמו ולצרכו ממציאים שיטות משיטות שונות, מפשרים, מתרצים את הקֻשיות

הלל צייטלין

מתהומות הספק והיאוש

(על החתירה העצומה של לֶב שֶׁסְטוֹב)

(*IV

מהלך־מחשבתו של ל. שֶׁסטוב מזכירנו מהלך־המחשבה של אחד מגדולי ישראל והוא אדם זר ונפלא מאד – רבי נתן שטרנהרץ, תלמידו של רבי נתן מברסלב. לא שיש בשסטוב מעין אותה הדתיות הנלהבה והמסתורית המבהילה של רבי נתן, ולא שיש ברבי נתן אפילו שמץ מן הפקנות העמקה וחסר־הקרקעיות שבלב שסטוב. הרי אלה אנשים, שבוַדאי לא היו מבינים איש את שפת רעהו. אפשר ששסטוב היה מבין מעט גם את שיחו ושיגו של רבי נתן: הרי יש לו אזן דקה לשמוע את כל הגה ואת כל צלצול של שאול התרסי ושל לוטר הגרמני; אפשר שהיה שומע גם את רחש לבו של רבי נתן. אומר אנכי: „אפשר" ולא „ודאי", מפני שמרגיש אני בו בשסטוב אי־הבנה מיֻחדה, יותר נכון, אי־הִתענינות מיֻחדה בכל הנוגע לישראל שבהוֶה (אם מדַבר הוא לפעמים באקראי על ישראל – הוא מדַבר רק על ישראל העתיק, על ישראל שבתנ"ך), ורבי נתן הרי הוא – ישראל שבישראלים. בכל־זאת אפשר שהיה מבין מעט את רבי נתן המאמין, את רבי נתן השליח, את רבי נתן הכופר הגדול בכל חכמות העולם הזה. אבל רבי נתן בוַדאי שלא היה מבין כלל את שסטוב: לשון הבקֹרת, החקירה והספקנות, ובפרט חקירה מודרנית, חקירה של הפיכת קערה על פיה, זרה ומוזרה לרבי נתן לפי עצם שרש־נשמתו. בכל־זאת יש קַו אחד משֻנה המאחד באיזה אפן כמוס ונעלם את שני האנשים האלה, שהם מִשני זמנים רחוקים אלה מאלה ומִשני עולמות רחוקים אלה מאלה בתכלית הרִחוק. הקו המאחד אותם הרי הוא: הזרות שבמחשבה, ההפלאה שבה, הקפיצה, ההבטה בעת ובשעה אחת אל רום שמים ועמֹק שאול, ובעִקר – חריפות־ההשגה והתגפלות על האויב או המתנגד לא מן המארב, לא מן המחבוא, אף לא בחִצֵי־פולמוס רגילים, אף לא בפרכות, קֻשיות וסתירות רגילות, כי־אם בחתירה מתחת ליסוד היסודות של אותו הבנין, שהאויב (או: המתנגד) מתבַּצר בו.

---

*) רז"ה „התקופה", ספר כ.

ארץ שוממה, החיים כֻּלם יש שהנם קוֹמֶדיה חסרת־טעם של קַרְנַבָל, ויש – „משתה פראי", לפי דברי המשורר עצמו, והוא מתלבט תמיד בהוך־תוכה של האנדרוֹלוֹמוסיה המְשֻׁנה הזאת, צוחק צחוק מר ושואג מכאב, מפחידנו ומושכנו אחריו ומשפיע עלינו משגעונו...

(סוף יבוא).

היחידה, כך מוכן הוא להקדיש את־עצמו למלחמת־החיים, וכמו אז כן עתה בטחון רב ושמחה נסתרה, הפעם שמחת־הקרב, מצלצלים בדבריו:

„הוֹי הָאָבִיב לְלֹא־גְבוּל, לְלֹא־סוֹף!
לְלֹא־סוֹף, לְלֹא־גְבוּל — הַחֲלוֹם!
אַכִּירְכֶם, הַחַיִּים, וַאֲקַבֵּל אֶתְכֶם
וַאֲבָרֵךְ אֶתְכֶם בְּצִלְצוּל־הַמָּגֵן.
אֲקַבֵּל גַּם אוֹרֶךְ, אִי־הַצְלָחָה,
וְאַתְּ, הַצְלָחָה — שָׁלוֹם לָךְ!
בַּחֶבֶל הַמְקֻסָּם שֶׁל בֶּכִי,
בְּסוֹד הַצְּחוֹק — אֵין חֶרְפָּה.
אֲקַבֵּל אֶת הַשְּׂדֵמוֹת הַשּׁוֹמֵמוֹת
וְאֶת בְּאֵרוֹת כְּרַכֵּי־הָאֲדָמָה,
אֶת חֲלַל־הָרָקִיעַ הַמּוּאָר
וְאֶת עִנּוּיֵי הָעֲבָדִים הָעֲמֵלִים.
וַאֲנִי מַבִּיט וּמוֹדֵד אֶת הָאֵיבָה,
בְּשִׂטְמִי, בְּקִלְלִי וּבְאַהֲבִי;
לְמַעַן הַיִּסּוּרִים, לְמַעַן הָאֲבַדּוֹן — יוֹדֵעַ אֲנִי, —
אִם כַּךְ וְכָכָה, — אֲקַבֵּל אֶתְכֶם!"

אך מה אם „קבל" את החיים? מה אם יקרא בחמת־גאותו:

„קִבַּלְתִּי אֶת־הָעוֹלָם כְּמַתָּנָה צְלוּלָה,
כִּמְלֹא־חָפְנַיִם זָהָב, — וְהִנְנִי עָשִׁיר..."—

רק בדברי־שקר גאוניים מרמה הוא את לבו. את תקונו לא מצא בכל־זאת, לא רוח לנפשו, לא הואר מסביבו; הכל נשאר כמו שהיה, ושוב מתיצבת לפניו הבערה המתלקחת בכל העולם כלו, והניבים הנפגשים בלי־הרף בטורי־שיריו מספרים וחוזרים ומספרים על ענויים ומיתות, על „בית־הכלא המשפר והרע", על „הערפלים המחניקים", על החיים והמות „בהסתובבות־נצח". נדמה, כי שויון־המשקל לא ישוב לעולם לנפש זו, ואין עוד ולא יהיה עוד מאומה מלבד ליל־סופה זה, סופת־שלג פראית ומעוף כוכבים מכזיבים ובלתי־נתפשים.

רוח בת־שירתו הצח, הנאצל, כאלו מתפזר ומתפורר בתוך מחולות־שלגים וערפלים; אם שיריו הראשונים היו לנו כחידות, רמזים וחצאי־רמזים של רגשות ערפליים ודקים, — הנה אלה של תקופתו השניה מביאים עוד יותר אותנו לידי תמיהת־פחד ונשמטים מהבנתנו מחמת מרוצתם המשגעה, כדהור רוח־סער על־פני

השירה הנאדרה, כל אלה נכנסים אל־תוך זרם־החיים ואינם מתעלים על־פני השטח החד־גוני.

„מַה־שֶּׁעָתִיד לִהְיוֹת — עָתִיד לִהְיוֹת: כַּךְ מִימֵי יַלְדוּתִי
שָׁרָה תֵּבַת־הַזִּמְרָה מִבַּעַד לַחַלּוֹן הַנָּמוֹךְ...
וְהִנֵּה — נַעֲשֵׂיתִי לִמְשׁוֹרֵר.
כִּלְיוֹן־הָאַהֲבָה פָּרַח בְּתַלְתַּלַּי וּבִיגוֹן־עֵינֵי הַמְּקֻדָּם,
וּבְכַבְלֵי־הַגְּשָׁמִים, כַּבְלֵי־שׁוֹשַׁנִּים, לֹא־פַעַם נִלְכַּדְתִּי
וְהַכֹּל הָלַךְ כְּדַרְכּוֹ: הָאַהֲבָה, הַחֲרוּזִים, הַגַּעְגּוּעִים...
אֶת־הַכֹּל קִבֵּל אֶל־תּוֹךְ זִרְמוֹ הַנַּחַל הַשָּׁקֵט".

קוים אחדים חודרים אל־תוך החלל האפור הזה, — יש קוי־שמש ותכלת רחוקה ומאירה, המושכת את הלב, ויש אִשֵּׁי־לילות מְשַׁכּרות וּמַתעות. אך בין כך ובין כך — אין תקון וספוק לנפש המשורר.

„אֲנִי בֵּין אַרְבַּעַת הַחוֹמוֹת, מְדֻכָּא דַּאֲגַת־אֲדָמָה וְדַלּוּת,
וּבַשָּׁמַיִם מַהֲוִירָה שִׂמְלַת־הַתְּכֵלֶת כְּרִקְמַת־זָהָב.
מַה־מָּתוֹק, מָה רַב הָאוֹר, וּמַה־צַּר לִי, אָחִי הַכָּחֹל, הָרָחוֹק!
נַפְשִׁי דוֹמַעַת — שִׂמְחָה הִיא וַאֲסִירַת־תּוֹדָה בְּעַד עֶדְיָהּ,
הָיְתָה יְכוֹלָה לִהְיוֹת גַּם־הִיא כְּחֻלָּה.."

„היתה יכולה להיות", אבל —

„אֶשְׁמַח... לַחֲשֹׁב, כִּי קָרוֹב הַגְּמוּל, כִּי זָלַי לָמוּת..."

ובכן, קֹדם שנמות — אין להתנשא אל אָחינו הרחוק, הכָּחֹל...
הנה בעד צרפלי־הערב קורא לו הכרך האיתן ורב־התאוות, קורא באורות פנסיו המוארים, ב„קול אשה — כצליל־מיתר". שם „בית־היין מואר כהיכל, ההיכל פתוח לרוָחה כבית־היין"...

... „וּבְתוֹךְ הַשָּׁאוֹן הַבִּלְתִּי־מְנֻצָּח נַפְשִׁי מְסוּרָה לָעַרְפִלִּים"...

הך עוד פעם — לַשָּׁוְא.

„לִקְרַאת הַשְּׁקָרִים לְאֵין־תַּכְלִית לַשָּׁוְא נִשֵּׂאת נַפְשִׁי:
גַּם עֵינֵי־הָעֲלָמוֹת, גַּם אוֹרוֹת בָּתֵּי־הַיַּיִן, כֻּלָּם יִכְבּוּ בַּשָּׁעָה הַקְּבוּעָה..."

מתוך שממון הימים הריקים, ימי עמל ודאגה, ומתוך לילות־הוללות ושכרון־שוא מראים לו בראשונה החיים את פניהם. עדַין הוא מתאמץ להתיצב נגדם, ושירה נשגבה, שירת גאוָה ועֹז פורצת מפיו. עוד לא מת בקרבו רוח־הפָּרשים, שפָּעם בו בתחִלה, וכשם שהיה מסור בכל נאמנות־לבו לגבירה

עת בתוך הצלטה אבדו כל הדרכים, וכוכבים נופלים דוהרים כסופת־אש על־פני חשכת־השמים. רבבות כוכבים מנצנצים ואובדים, שאליהם נמשך ואחריהם רדף, אך אשר ומנוחה ותקון לנפשו הקרועה לא מצא. כי נופלים הכוכבים על־פני האדמה, וכיון שנופלים הם, — משתַּנָּה צורתם ונדעך זהרם. מתקַימת הנבואה החרֵדה, שרִפרפה רגע, עוד לפני ימים, בדברי ודויו הראשון:

אַךְ מְפַחֵד אָנֹכִי: פֶּן תִּשְׁתַּנֶּה צוּרָתֵךְ... (בשיר „אֲצַפֶּה לָּךְ").

ד

מיֻתּר הדבר להביא את כל הדוגמאות, את כל הציטַטות המראות לנו את מבוכת־הנפש הזאת, את כל רדיפות־השוא אחרי כוכבי־רגע מכזיבים, — כל־כך רבות הן בשירתו של בלוק בתקופה הזאת. יש שהוא מַשְׁוֶה את חייו לבת־צוענים פראית העוברת דרכה מִלֵּיל־תאוָה אחד אל השני, ואינה מוצאה לה שֹבע. בו בזמן, יחד עם השנוי הפנימי של הלך־נפשו, מתגנבים אל־תוך שירתו גם מוטיבים חיצוניים חדשים: אויר הכרך המרעיל והמַשכּר נָשב בו. עמקי־היערים ושדות־נעוריו השוֹקטים והמרגיעים נשארו מאחריו ולא ישפיעו עוד עליו. הוא מכיר את־עצמו כאחד מבני העיר המתניקה, שהחיים בה מלאים דֹחק וצרה, ולחיים האלה הוא מוסר את־עצמו. בכלל גדול מאד תפקידו של הכרך בספרות הרוסית בתקופת בלוק, עצומה השפעתו על רבים מהמשוררים הרוסים, — ובלוק הוא אחד מן המְצינים שבהם. „בארות־הערים" העמֻקות, על החומות הכבדות, ימי הגשמים והערפלים הכֵּהים, המכבידים על נפש־האדם, חיי־הדלות הדחוקים והנחפזים, שכרון ומאוס לילות־התהוללות, — כל זה מצא בו הד נמרץ ונאמן. זאת היתה המדרגה הראשונה להסתכלותו הקרה אל־תוך החיים כשהם לעצמם, שאליה בא בעוד שנים אחדות. בראשונה הופיעו ותפסו מקום חשוב בשירתו נגינות ושרטוטים, שהיו זרים לו עד־עתה, תמונות של חיי־יום־יום דלים ומשעממים. כאִלו זה־עתה התחיל לראות ביתר בהירות את כל מה שהיה טמון וסמוי ממנו באֵדי חלומות־נעוריו המאירים; הכרוב הטהור הוריד את מבטו אל אדמתנו והתחיל לשיר את שירתה הקובלת, החרישית, בצליליה הראשונים. „חיי־העירונים" קרא לציקלוס אחד של שיריו אלה. גם את־עצמו הוא מתאר בתור בן־העולם הזה הדל ואפור־הצבע, ואת מקומו הוא מַקבל בהכנעה נלאה ומרה, כי כך הוא גורל האדם, והכל נגזר מקֹדם:

„בְּכָל מְקוֹם הֶעָמָל טוֹרֵד אֶת בְּנֵי־הָאָדָם,
וְאֵלֶּה שֶׁחַיֵּיהֶם קְצָת יוֹתֵר קָשִׁים, —
אֵלֶּה שָׁרִים שִׁירִים אֲרֻכִּים..."

גם כל מה שמיַפה את חיינו בתור־הנעורים, גם רגעי־האהבה, גם מתנת־

את החזיון המחריד של כֵּפֶל נורא שאין מפלט ממנו, הכופל והקורע לגזרים את נפשו. את קָדְשׁ קדשיו הוא מחולל ומהרס בעצמו; חזר מאמונתו התמימה, ותמורת שירת־תפלה חרישית ונכנעה מתפרצת מפיו שירת־ארלֶקין החצופה. אכן לצוחק ועז־הפנים הזה — הנצחון? לא. לשוא רמה את פיֶרו וכבש את קולומבינה, לשוא הוא קורא את קריאת־נצחונו: „שלום לך, העולם! שוב אתה עמדי!... הנני הולך לנשֹם את אויר־אביבך מבעד חלונך הַמָּזהב"... אמנם לקח את יד הכלה בידו וקפץ עמה אל־תוך החלון הַמָּזהב, לקראת רֹחב העולם, המואר בקרני השחר; הלא כל העולם המזהיר והצוהל רק ציור על־גבי נְיָר הוא, — ונקרע הניָר, וארלֶקין התגלגל ונפל אל־תוך החלל הריק. בו ברגע נעלמה גם הכלה, אך במקומה עומדת בחלל החלון צורה אחרת — ה מ ו ת.

לא רק את־עצמו חלק פה המשורר לשנַים, כי־אם גם את אהובתו המסתורית. מן היום והלאה פנים כפולים לה: צורתה האחת — בת־החיים העליזה, הלוקחת שבי את הלב, וצורתה השניה — המות בעצמו. אולם גם בהופעה זו האחרונה יש משהו של לעג צורב ומבַטל; מרגישים אנחנו, כי נשתנתה לגמרי כל בת־שירתו, כי תמימות־לבה והסֶריוזיות שלה הנעלה אבדו ממנה ושוב אין להן תקנה. הכל — אינו כדאי; אין כלום בעולם; כי העולם עצמו — „עולם של קַרְטוֹן" הוא, מעין דֶקורַציה כוזבת על־גבי ניָר; גם הדם הנשפך מִלֵּב נשבר ונדכא איננו דם, כי־אם „עסיס־גרגרי־יבלָנית" אָדֹם. הכל — חג־הַקַּרְנָוָל הַנִּשָּׂא בחוג־מחולות משֻגע, הכל קומֶדיה חסרת־טעם...

מן הכֵּפל הזה לא נמלט בלוק עד יום־שירתו האחרון. בתקופות המאֻחרות נשתנה רק גַון־הנגון ולא הנגון עצמו. כך עבר בדרכו עם פניו הכפולים — אחד מברך ואחד מקלל, אחד סופג אל־תוכו את ששון־החיים, והשני משתקע בחשֶך ורקבון ומתיָאש. בו בזמן הכיר בבהירות נוראה, כי גם א ח ד הוא תמיד, כי השנַים התלכדו והתאחדו בו, ואין להבדיל. מי שהיה בראשית נצוריו אחד הַמקדש תמיד ולעולמי־עולמים ל א ח ת, — קשה לו עד־בלי־נשא רגש־הכפל הזה, וקריאה נואשה מִתפרצת מפיו:

„הוֹי, הַבְדִּילוּ־נָא! הֲלֹא תִרְאוּ בְעַצְמְכֶם:
אוֹתָן הָעֵינַיִם לָנוּ, אַף־כִּי שׁוֹנִים הַמַּלְבּוּשִׁים.
הַזָּקֵן — הוּא מְלַגְלֵג לָכֶם בְּקֵהוּת,
הַצָּעִיר — הוּא אֲחִיכֶם הַנֶּאֱמָן וְהָאוֹהֵב..."

יבוא זמן, ואל פיו של גבורו הנעלה „פרש־האסון" הנאמן (במחזה „השושנה והצלב") יתן המשורר דברים אחרים, שבהם הוא מאַשר ומחַיב את הכֵּפל הנצחי שבכל העולם:

„יֵשׁ חֹק לַלֵּב שֶׁלֹּא יַעֲבֹר: שִׂמְחַת־יִסּוּרִים לְחוּד".

אך לעת־עתה אין לו מנוחה ואין סליחה והצדָקה בנפשו. המוטיב האפיָני ביותר, השולט בשירתו בתקופת־המבוכה הזאת, — חזיון ליל־סופת־שלג פראי,

אחרים, צלילים חדשים התחילו להשמע בשירתו. לא עבד נאמן הוא עוד השמח בחלקו בסתר, הנושא את כבלי־עבדותו ואת יסוריו בשתיקה גאה, המכיר את האשר הטמיר שבהם, לפי דברי שירתו:

„אֲנִי, הַמְשׁוֹרֵר הַצָּנוּעַ, יָדַעְתִּי, כִּי אַף לְאֶחָד מִגְּאוֹנֵי־עוֹלָם
לֹא נוֹדְעָה חֵרוּת שֶׁכָּזוֹ..."

דבר־מה נגע בשלֵמות הנעורים הראשונים ופגם אותה. במקום פני־העלם המאירים־שלֵוים, אשר מעין זהר עליון נסוך עליהם גם בשעת געגועיו ואי־מנוחתו, מתחילים להציץ אלינו, כבעד ערפל, פנים אחרים, חצופים ומלגלגים, שכורי־הבטול ומטורפי־הספקות. נכר, שעזב המשורר את חוג־חייו המואר באור־מסתרים, וכיון שפסע את פסיעותיו הראשונות לעבר הגבול, — נקרעה נשמתו ונתפזרה לארבע רוחות השמים. השנים הבאות אחרי ראשית נעוריו, שֶׁהֵדָם כלול בתוך „שירים לגבירה הנאוה", היו לו למשורר שנות מלחמה פנימית עצומה, שנות קרע שבנפש. אמנם אין חזיון יותר נוגה, יותר מחריד, מזה הטלטול והקרע הנפשי, הקם לעינינו בכל פראותו מתוך שיריו של בלוק בתקופה ההיא; ולא לחנם כתב עליו אחד המבקרים בבקרו את מחזותיו הראשונים, אשר יצאו לאור דוקא בשנים האלה, את הדברים: „הננו קוראים ומתענגים — אלא שנפש חיה הולכת ואובדת כאן"...

תמצית חייו הפנימיים ומעמד הנפש של המשורר מוצאים אנחנו במחזות האלה. הראשון מהם „Балаганчик" (משחק־המסכות") הֻצג בפעם הראשונה בשנת 1906. רבים היו הוכוחים על־אודותיו בספרות־הבקרת של התקופה ההיא, כי גם בצורתו הבלתי־רגילה, בשנוי הבלתי־צפוי וההצוף מכללי התיאטרון המקֻבלים היה ראוי להפליא או להרגיז או להביא לידי תמהון סתם. אפשר שהצורה ה„משנה" כל־כך מנקֻדת־המבט של תורת־התיאטרון גם האפילה בעיני קוראים והמבקרים על התֹכן המחריד והמלא בלהות. אך עברו שנים, ולנו [illegible]ר אין חִידות במחזה, וכל סמליו שקופים וברורים לפנינו — עד־כמה שאפשר בכלל לרדת לתוך דעתו של היוצר. אנחנו קוראים בו, ולבנו נלחץ בקרבנו: כי מה נעשה ל„גבירה הנאוה" ומה היא המלה החדשה הנשמעת מפי עבדה־אוהבה? עודנו כָּלֶה אליה ומחַפשנה, אבל הפעם לא תחת שמי־הזהר, בין שדמות ויערים שלֵוים, ולא בדמדומי בתי־התפלה העתיקים, השופעים קדֻשה אל־תוך נשמתו העורגת אליה, כי־אם ברחובות הכרך ההולל, בעת סופת־שלג של ליל־אדר, בתוך השאון והצחוק הפרוע של הַקַּרְנַוָל. הנה היא — קולומבינה הצעירה, המשחקת, המצלצלת בפעמוני־מלבושיה, המשקרת תמיד, המתקרבת בכל רגע והמסתלקת שוב מן העינים. שנַים חוזרים אחריה: האחד פִּירו לבן־הפנים, ההולך ואובד בחלומות־שוא, המגמגם בבדידותו דברי־אהבה מבֻלבלים וחסרי־אונים; השני — אַרְלֶקִין הצעיר, בן־זוגה התמידי של קולומבינה, גם הוא צוחק ומתהולל, מצלצל בפעמוני־כובעו, מלגלג לפירו האֻמלל וגוזל את קולומבינה מתוך זרועותיו. מבעד מסכות־הקרנוַל הישנות, הקמות לתחיה ביצירת־דמיונו, מראה לנו המשורר

צנועה ורטט־תפִלה, אך פניה אינם נגלים לפנינו אף פעם. הנה היא – „הקדושה, הזכה, ההרישית, רעיתי שאליה כלתה נפשי, הבלתי־מְשגה, הבתולה המסתורית, הסוד הקדמון"... והוא – תמיד הנהו „עבד נכנע" הכורע לפניה. „העבד – למלכה" – כך הוא השם של אחד משיריו. זהו גם השם והתמצית של כל שירתו. בשיריו היא עובד לה ומשרתה, ומיטב שֵרותו – השתיקה, יראת־הרוממות, יראת־הכבוד. ביפים שבשיריו, באלה המרגליות של הליריקה הזכה, של שירת־הלבב העוברת כמעט את גבול ההבעה האנושית, חוזר הוא תמיד על נדר־השתיקה שלו:

„הָאְדִימוּ וְכָבוּ הַמַּעֲלוֹת.
בְּעַצְמֵךְ אָמַרְתְּ לִי: אָבוֹא.
עַל מִכְּתַן אֲפֵלַת־הַתְּפִלּוֹת
פָּתַחְתִּי אֶת לִבִּי. אֲנִי מְחַכֶּה.
מָה אֹמַר לָךְ – לֹא אֵדַע.
אֶפְשָׁר שֶׁאָמוּת מִתּוֹךְ אָשְׁרִי..."

„לֹא אֵצֵא אֶל הָאֲנָשִׁים, אֶפְחַד מִפְּנֵי שֶׁבַח וּגְנַאי,
לָךְ לְבַדֵּךְ אֶתְחַיֵּב, כִּי כָּל יְמֵי־חַיַּי דָּמַמְתִּי.
... אֵצֵא אֶל חַג־הַשְּׁתִיקָה. לֹא יֵרָאוּ פָּנָי.
צַךְ לִבִּי יוֹדֵעַ בְּסֵתֶר, כִּי אֲהַבְתִּיךְ עַד־בְּלִי־דָי".

„אפלת־התפִלות", אפלת־המסתרים של בתי־התפלה העתיקים, שוררת על אהבתו. את־עצמו הוא מתאר בתור „הנער המדליק את הנרות, השומר את אש־הקטֹרת", והאהובה נשקפת אליו מתוך פני האיקונין הישנים, הקודרים, מבין אשי־הנרות ועננֵי־הקטֹרת. ארבע שורות נפלאות מסַימות ומכילות בתוכן את כל הלך נפשו הנאמנה והעורגת של אז:

„אֲנִי נִכְנָס אֶל־תּוֹךְ הַמִּסְגָּדִים הָאֲפֵלִים,
עוֹרֵךְ אֶת תְּפִלָּתִי הַדַּלָּה.
שָׁם מְחַכֶּה אֲנִי לַגְּבִירָה הַנָּאוָה,
עֵת מְנַצְנְצִים נֵרוֹת־תָּמִיד אֲדֻמִּים".

ג

ככה הופיע לנו בלוק בראשונה: עלם־פרש ועבד נאמן של יפי־הסוד הנעלה, אשר את שמו לא ידע בעצמו ולא גלה לנו. אך כעבור זמן־מה וצלילים

וַאֲנִי מְחַכֶּה בִשְׁתִיקָה, בְּגַעְגוּעִים וּבְאַהֲבָה.
הָאֹפֶק כֻּלּוֹ אֵשׁ, וּקְרוֹבָה הַהוֹפָעָה... *)

ועוד:

הַנְּשָׁמָה שׁוֹתֶקֶת. בַּשָּׁמַיִם הַקָּרִים אוֹתָם הַכּוֹכָבִים מַזְהִירִים לִקְרָאתָהּ.
מִסָּבִיב לָהּ — עַל זָהָב וְעַל לֶחֶם צוֹעֲקִים וְרוֹעֲשִׁים הֶהָמוֹנִים.
הַנְּשָׁמָה מְכִינָה אֶת מִנְחָתָהּ, וְנִסּוֹכַת-שֶׁמֶן, בְּתוֹךְ הַשֶּׁקֶט
מַקְשִׁיבָה רַב קֶשֶׁב לִקְרִיאָה רְחוֹקָה, קְרִיאַת נֶפֶשׁ אַחֶרֶת..."

כבר בשיר הראשון, בשורות הראשונות הנדפסות בכרך א׳ של כל כתביו (שבו נכנסו גם „שירים לגבירה הנאוה"), נשמע קולה של אותה הנימה התמידית, החביבה עליו כל־כך בעת ההיא:

„בְּדִמְדּוּמֵי טֶרֶם-בֹּקֶר קָרִים תּוֹעֶה אֲנִי בֵּין הֶהָמוֹן,
וּבְלִבִּי מַחֲשָׁבָה אַחַת..."

גם בקטנים שבשיריו, כמו למשל בתמונה הקצרה הזאת, בת שמונה שורות, יש מאותה התשוקה למרחקים, לדבר־מה הצפון בהם, אי־ברור ובלתי־מֻנצח:

„בְּצָהֳרֵי יוֹם-קַיִץ לְהִתְעַנֵּג בְּמַרְאֵה הַשֶּׁמֶשׁ הַצַּח, הַמֶּרְחַקִּים הַכְּחֻלִּים,
לְהֵעָנוֹת בְּיָגוֹן בִּלְתִּי-מוּבָן שֶׁל מֶרְחַקֵּי הַשֶּׁמֶשׁ...
מִי יָבִין, מִי יָמֹד בְּעֵינָיו — מַה־יֵּשׁ מֵעֵבֶר לַמֶּרְחַקִּים הַכְּחֻלִּים?
רַק גַּעְגּוּעִים עַל הָרָחוֹק עִם יָגוֹן בִּלְתִּי-מוּבָן..."

לחקור ולפָרש את תֹּכן השירים האלה – כמעט שֶׁמָּן הנמנע הוא. עד ימי בלוק לא ידעה עוד השירה הרוסית יצירות כאֵלה: כֻּלן אריגה דקה מן הדקה של דברים קלים וענֻגים, עטופים ערפל דק, – כאִלו השתיקה בעצמה, שתיקת הנפש העמֻקה, דובבת לנו פֹּה את שירתה במלים צרפליות ובלתי־מֻשָּׂגות כמעט. שמות ה נאוה" – ושמות רבים יש לה – נאמרים ונלחשים פה מתוך התלהבות

*) את כל קטעי השירים, המובאים במאמרי, תרגמתי בפרוזה, בהשתדלי לשמור עד־כמה שאפשר על הַקרבה למקור. מודה אני, כי יש בזה לקוי משהו, ושיריו של בלוק ראוים לתרגום אחר, שהיה יכול למסור גם־כן את צורתם הנפלאה. אולם בכַוָּנה משכתי את ידי מזה, משני טעמים: ראשית, תרגום שכזה היה עולה רק בידי משורר הדומה בעצמו לבלוק ברוחו ובכשרונו; ובעיני טוב תרגום פרוזאי מדֻיק מתרגום שירתי בן־מדרגה שניה־שלישית. שנית, קסם שירתו של בלוק בנדון הצורה החיצונית וערכה של צורה זו בתולדות השירה הרוסית כל־כך גדולים וחשובים הם, שבעצמם ראוים הם למאמר מיֻחד, אשר ענינו הוא כבר מחוץ לגדר המאמר הזה.

אלישבע.

אנושיים, פנים חיים ההולכים ומשתנים בה במדה שהאריך ללכת בדרך־חייו. אם נשים עין על שיריו של התקופה הראשונה ושל האחרונה בבת־אחת, נעמוד כמשתאים: משורר אחד לפנינו, קול אחד, נשמה אחת, תמציתה היא אחת, — ובכל־זאת רחקה מאד שירתו האחרונה מן הראשונה כּרחוק האדם הבוגר מן הצעיר... ומה שחי ומתפתח ועולה בכל מעלות־החיים יחד עמנו, — אי־אפשר לבלי קבלו אל־תוך הלב החי, אי־אפשר לבלי התמַזג ולחיות עמו.

הסבה השניה של קרבת־שירתו אל לבנו גדולה ורבת־הערך מן הראשונה: כי את האמת הוא ידע. בכל חיינו, חיי דורנו, שאחד מבניו היה גם הוא, ראה תמיד את העִקר, את כל האמת, ועליהם דבר לנו. על זה מעידים באפן נמרץ ומֻחלט דבריו, דברי־שירתו, המובאים להלן

ב

ספרו הראשון יצא לאור בשנת 1905, בשם „שירים לגבירה הנאוה". הוא כולל על־פי־רב שירי־אהבה ושאיפת־נפש, שירי־געגועים על לא־ידוע ותשוקה אל הרחוק. בשירים האלה נכרת במדה ידועה השפעתו של וְלַדימִיר סולוביוב, זה המשורר של „האשה הנצחית" (das Ewig-Weibliche). אך אין זו השפעה לחוד, כי התשוקה והאהבה המסתורית אל „הגבירה הנאוה" היו עצם מהותו של בלוק, והן עוברות כחוט־הַשָני מן השורה הראשונה ועד האחרונה של הספר הקטן. כמעט שאין בשירה הרוסית ספר יותר שלם ויחיד, בתכנו ובמצב־הרוח השולט בו, מן הספר הזה. ערך סימבולי עמֹק יש בזה שהופיע על האפק בשנות־המאה הראשונות, וגם בזה שבשיריו מזכיר המשורר לעתים תכופות כל־כך את השחר, את הדמדומים טרם בֹקר*). אלה היו באמת הדמדומים טרם בֹקר, לפני השחר של המאה החדשה, ונשמתו של המשורר הרגישה מבעד ערפלי־הדמדומים, כי דבר־מה צריך להיות טמון בהם, איזה דבר שאליו כלתה נפשנו. הוא אהב — לא ידע את מי, וצפה — לא ידע למה, לאיזה אור חדש העתיד לגהות על העולם, להתגלות היֹפי והאמת שלא ידענום עוד. כל שורה ושורה של ספרו ספוגות הגעגועים האלה על הנסתר עדַין מעינינו. מלֵאות הן צפיה וכליון־עינים, אמונה בלתי־חולפת ובטחון נמרץ. ביתר עֹז הביע את מצב־הרוח הזה באחד השירים המפֻרסמים ביותר:

„אֲנִי מַרְגִּישׁ בָּךְ וּמְצַפֶּה לָךְ. חוֹלְפוֹת הַשָּׁנִים.
אֲצַפֶּה לָךְ תָּמִיד בְּצוּרָה אֶחָת.
הָאֹפֶק כֻּלּוֹ אֵשׁ...

*) גם לפתיחת שיריו הנאספים בכרך הראשון של כל כתביו, בצאתם לאור שנים אחדות אחר־כך, קרא בשם „Ante lucem" — לפני עלות השחר.

אלישבע

על שירתו של אלכסנדר בְּלוֹק

א

אלכסנדר בלוק התחיל את דרכו בשירה כאחד מכּנופיַת הסימבוליסטים הרוסים הראשונים, כאחד מן ה„צעירים" הרבים; אולם עכשו, אחרי מותו, אחרי שנפסקה לו פתאם הדרך, קדם זמנו, הוא כבר עומד לפנינו לבדד, כמשורר אשר מקומו בתולדות הספרות הרוסית הוא מחוץ לכל הכנופיות והזרמים — ממעל להם. במאמרֵי הבקֹרת והזכרונות הרבים, אשר יצאו לאור תכף אחרי מותו, קוראים לו — ובצדק — „כוכב חדש באותו מזל, שבו מזהירים שמות כפושקין, לֶרמוֹנטוֹב וטיוּטצֶ'ב". עֹמק ורחב הוא ערכה של שירתו עד־מאד, ורַבּה ועמֻקה היא גם ספרות הבקֹרת, החוקרת ומפָרֶשת את ערכו הלְאֻמי והעולמי. כי בו מוצאים אנו את המשורר הלְאֻמי היחיד של דורנו, אשר תפש והבין עד־היסוד את נשמת ארצו האֻמללה והאהובה, הבין אותה הבנה עמֻקה מאין כמוה. בשירתו מוצאים אנו את ההֵד — כמעט היחידי — של תקופת הרֶיבולוציה הרוסית, תקופת הסער והמהפכה. הוא היה גם נביא המהפכה האחרת, שעליה הזה ואליה כלתה נפשו — מהפכה עולמית־רוחנית.

עוד צד אחר לשירתו של אלכסַנדר בְּלוֹק, אשר בוַדאי לא ישוה לערכו בתור משורר־האֻמה ונביא־העתידות, אך כדאי להתבונן גם בו. זהו סוד השפעתו הכבירה והקסם שבשירתו, המושכים את לב כל קורא. מאלה הרבים, שיצאו לדרך יחד עמו, רק הוא לבדו ידע לגעת בכל, הנימים הטמירות של לבנו, — להניע את לב האנוש בן־דורנו; רק הוא נעשה לנו לדבר־מה גדול מ„משורר" סתם; הוא נעשה לקורטוב חיינו.

שתי סבות גרמו לכך. האחת היא התקדמותה והתפתחותה הבלתי־פוסקת של שירתו במשך כל פעֻלתו הספרותית, — כעשרים שנה. אמנם אין משורר אמתי שיעמוד על מקום אחד בשירתו, שלא יעבור בדרך־התפתחותו תקופות שונות ומדרגות שונות. בכל־זאת, אם נַשוֶה את בלוק לכל יתר „גדולי־השירה" של תקופת הסימבוליסמוס הרוסי, — גדול מאד ההבדל. לכל משורר ומשורר יש „פנים" שלו, פנים קבועים על־פי־רב, יש נימה אחת שבה נוגעת שירתו ביתר עֹז והצלחה. גם לבלוק יש „פנים", אבל לא פנים ספרותיים סתם, כי־אם פנים

גם מֵעין צד אחדות בין שני החזיונות השונים האלה של הרוח האנושי; מוצא איזה חִבּוּר, שאיננו חִבּוּר שלם ונותן עוד מקום לגִוּון. גם הַפּוֹלִתֵּיאיסטי היסודי נעשה אחדותי; הוא נעשה אחדותי בנשמתו של המיסטיקן הנוצרי, בעִקָר בזו של המיסטיקן האשכנזי (באֶהמה וכדומה), שקיזרלינג כאִלו מעבירו ומביאו הֵנה לְהדוּ, לעשות שלום בין תחתונים ועליונים, למצא כעין דרך ישָׁרה, מעין צד הַרמוני וטבעי, בין החמר והרוח, בין העולם הנראה והבלתי־נראה, בין התכלית והתכליתי. מעשה אחיזת־העינים, מעשה הַמַּיָה. הוא, לפי קיזרלינג, רק במדע האירופי; אולם כאן, באפן־השגה ובאפן־באור קָשָׁלו המתקרב הרבה אל החזיונות ומרַחף ומרַטט עליהם, עד כי נראה כאִלו הוא בא ישר מהם, כאן יש לקיזרלינג בטחון. ובבטחון זה אנו עוברים עוד ימים וארצות ובאים עד חינה וַיַפּוֹניה.

(סוף יבוא)

שכלתניות, ושוללים מהן את עצמיותן בזה שנותנים להן צורה שכלית. העצמיות הזאת קִבּלה רק באמנות ההדית את בטויָה הנכון, בלי כל זיוף. ההיכל במַדוּרה נראה כמו יצור בעל מדרגה שפלה: בלי תכנית, בלי מטרה, בלי בקרת עצמית, מתוך הליכה עִוֶרת אחרי כל שאיפה, מתוך העבָרה ממדרגה אחת אל השניה, מאֻחד בכללותו רק בידי הגורל; תחת זאת הוא מתגלה בתמימותו בכל הלך־נפש, לא מקֻלקל על־ידי וִתּור ומשפט קדום, מתגלה כֻלו, מלֵא דמים וצבעים".

את ממשלת־הצבעים הזאת יכּיר בכל היצירה של ההדים. „הנני נזכר בגוזמאות הנוראות המצַינות את כל יצירת־המִתים ההדית: פּה יגיח חכם הדי את כל האוקינוס אל פיו, שם בועל בן־נסיכים רִבבת בתולות בלַילה אחד; גלגולים לאין־מספר עברו על גוטַמַה, קֹדם שהיה מוכן להיות לבְדַה, רבוא רבבות זרועות לקְרִישְׁנָה. הנני נזכר בשפעת האֵלים אשר בַּפַּנתֵיאוֹן ההדי וכו'; במלים הרַבות, המֻשָׂגים והדמיונות, אשר למחשבה ההדית: אכן הם פרי־ספיח ובמִדָּה זו יש בהם מן הצמח, אבל רעיון פורה כל־כך מֻנח בהם, והם מלֵאים כל־כך חיים, תנועה, עד שמדַמים אותם אל נפש החיה, ולא אל צמחי־הבר העולים מאליהם. בשעה שאני מסתכל בעולם הצורות של ההדים, נדמה לי כאִלו נוצרו על־ידי כח־הדמיון של הבשר, כאִלו כח־הדמיון של משורר גדול בא לשכון בתוך תאי־הגוף, עד כי הגוף יוצר כעת כמו הלז עד־עתה בַּספירה של הנפש. מֶה הָיָה, לוּ היה דמיון חפשי מאד מחֻבר חִבּור בל־יפרד אל הבשר? — הוא היה יוצר יצָרים כאלה הרגילים במִתוס ההדי. את הרעיון על־דבר האמהות היסודית היה מביע, כמו במבוא הראשי של ההיכל במַדוּרה, בשָׁדַים מלֵאים חָלָב, הצומחים ועולים מכל עֵבר, זה על־יד זה וזה למעלה מזה, את הכֹּח היסודי היה מגַלם ברבוא רבבות אבָרים וכיוצא בזה. כך היה יוצר הגוף, לו היה יודע לשיר. כך יָצר הרוח ההדי בזמנו החשוב ביותר. באמנות שלו הוא נגלה לא־מוחי כלל, לא־מֻאחד כלל, בלי צֹרך הוא באחדות; ולכן מסֻגל יותר מכֹּל למצא את הבטוי במקום שיש לבַטֵא דבר לא־שכלתני. אולַי רק הוא שהצליח לתת צורה ברורה לְמַה שאינו נראה כשהוא לעצמו בתוך העולם הנראה. בו פעלו כֹחות־היצירה הכֵּהים בפשטות כזאת כאשר הם פועלים כרגיל רק בגוף, אשר התשוקה מביאה כמעט בהכרח ליצירת האֵבר המַתאים לה".

רוח הַפּוֹלְתֵיאִיסמוּס תופס יותר ויותר את קיזרלינג, שכאִלו בא בנסיעתו לבקש את שֹׁרֶשׁ האחדות לנשמתו, את מהותה היסודית; ממשלת־הצבעים נותנת עליו מרוחה והוא מרַחף ומרַטט תוך הַגַּנִּים המאליפים כפרפר בין פרחים הוא שָׂשׂ בעשֶׁר הטבעי של הדו, בצורות הרַבות של ההוָיה שלה, בכל הממשי שבה, בכל מה שלפי ההשקפה של ה„רוח" (הָאַטמַן) הבֻדיסטי, שממנה כאִלו יוצא כאן קיזרלינג תמיד, אין בו אלא צֵל, דמיון־שָׁוְא, לא־כלום. אולם הוא מנַסֶה למצא גם פֹּה איזה פֶּשֶׁר, איזה צד מרַפּה ומרַפֵּא. הוא מוצא

אלא ביצריהם, רק התלהבות היוצאת מתוך החושים מחברת אותם אל העצם; רק בצורה של היִצְרִי הם תופסים את הָעֹמֶק ביותר אצלם ומביעים אותו. והאם זה אמור רק לגבי הקדומים בזמן?" „לא ראיתי עוד העוֹיוֹת המתאימות לרוח הפריה כתנועות השקטות של הבַּיְדֵרוֹת בשעת התהלוכה החגיגית של צלמי האֵלים, וכאשר הפניתי את מבטי מהללו אל אלה, אל הסגנון המלא הגוזמה כל־כך שבצורותיהם, אז נודעה לי פתאם אחדות־הרוח שבשתי ההתגַלְיוֹת האלה. הצלמים האלה הם התגלמיות של היצרים היסודיים שלנו, שנכונים מהם כמעט שאי־אפשר היה לו לדמיון לדמוֹת. מה הם (היצרים הללו) בלי יחס־חוזר אל אחדות־רוחנית, אל מה שקוראים „אני" או נשמה? כּחות של גבורה לעצמם, רוחות אמתיים, שפני אדם אינם הולמים אותם. האדם הדתי רואה מבעד להתגלות רוח מיחד, שהאדם נמצא זמן ידוע ברשותו; לָאמן יש תשוקה ליצור לו גוף, אשר יתן צורה שלֵמה למהותו. וכך נוצרו על־פני כדור־הארץ לגיונות לגיונות של צלמי אֵלים. רֻבּם אינם מה שהם צריכים להיות. אַפְרוֹדִיטֵי איננה התגלמות־האהבה, הצלמה מְרִים איננה התגלמות האִמָּהות. שתי האֵלות הן צלמי אדם, לא התגלמות של כּחות־בראשית. המערב היה עוד בימי־הבֵּינַיִם בעל דֵעה מדעית ביותר, עד כדי להביע בשלֵמות דברים לא־שכלתניים. דוקא זאת יָדעו לעשות ההֹדים. צלמי הפַּנְתֵּיאוֹן ההֹדי, במקום שהם מגַלמים כּחות־בראשית, הם בעלי כֹּח מכריח כל־כך, עד אשר הנני נכון היום להאמין לאותו חוזה, שאמר לי פעם, כי הם צלמי־אמת של מציאות אלהית". „כנראה, מסֻגלים ליצירה ממין זה רק אנשים, שעוד לא הצטַפּפו עד כדי להיות אישיות רוחנית; שהם במהותם בעלי רבוי, פעם לובש אותם רוח הַיֵּצר הזה, פעם רוח הַיֵּצר האחֵר, בלי הַכּרה ברורה של הקשר המחבר אותם".

ביחס קרוב לכאן נמצא גם באורו של קיזרלינג לאמנות ההֹדית. האמנות הזאת עושה על האירופאי רשֶׁם מוזר. „אולי אין דבר בהיכל של מַדוּרָה אשר יש להבינו על־פי התבונה. אין תכנית אחת, שהנחה ביסודו, אין רעיון יסודי, שעל־פיו בנו ויפו אותו, אין תֹּכן רוחני, שיהיה נשמת כֻּלו. גדלו, ענקיותו הם בלי ערך סמלי: הם פֹּצַל־יוצא מִקְרִי של אמצעים כַּבירים. מִגְדָּלָיו נראים כאִלו צמחו ועלו בלי מטרה, כזרועותיו של שֶׁלֶל־הַאַלְמְגִים, קִשוטיו נראים כבשר חי, שגדל בשפע". „אולם מי שתפס את ההנחה היסודית של האמנות הזאת, הוא יבין את ערכָּהּ הָעֹמֶק. היא הבִּטוי המלא ביותר של הדמיון הגופני. כתבתי על־דבר תֹּכן צלמי־האֵלים של ההֹדים, כי בהם מצאו יצרי־בראשית גופים, ששום עַם בעולם לא יָצר כדמותם; והוספתי לזה, כי יצירות כאלה יָכלו לעלות רק בידי נפשות, שאין האחדות שׂוֹררת עוד בקרבן, נפשות שהן עוד במהותן בעלות תכונות שונות, שלא הצטַפּפו עוד לאחדות רוחנית: הַפַּגָּלוּת ההֹדית בכללותה היא תחִיַּת כּחות־חיים בלתי־שכלתניים בקרב הדמיון של הכלל. רק מעט מאד מאשר בחיים הוא שכלי ביסודו ואפשר למצא לו יסוד רוחני; תאוות, הרגשות ורגשות, תשוקות ורצוֹנות, השאיפה לגדול והַוִּתּור של הַזִּקנה — כל אלה הן תּוֹפָעוֹת בלתי־

ולפי האגדה — דרך גלגולים אין־קץ, ועל־דבר הארתו, ואז הוא גם בא לידי מטקנה, כי „יער־בֻּדָּה (המקום ששם ישב בֻּדָּה שנים על שנים ושם, לפי האגדה, הֻעָרה עליו הרוח פתאם ממרומים) הוא המקום הקדוש ביותר על־פני כל האדמה". „ערכו של מי שנולד אלהים הוא בשבילנו פחות מזה של האדם שגָבר ועלה והיה לאלהים, וכזה היה בֻּדה". הנצרות לא תצַיר בלי פאולוס ואוגוסטין, אולם בֻּדָּה „היה גדול כל־כך, עד כי דחיפתו היחידה הספיקה כי הגלגל של החֹק הטוב ישאר בתנועתו עד־היום. לדָת בֻּדָּה לא היו לא פאולוס ולא אוגוסטין. בֻּדָּה היחידי היה לה הכל כאשר לַכֹּל".

דברי־הערצה כאלה על בֻּדָּה הם מעטים מאד בתוך הספר, הבא לספר על־דבר חכמת ההֹדים. לו יש בעִקר ענין בַּבֻּדיסמוס, באותה ההופעה כפי שהיא מתגלה לפעמים כחסרת־המזג במקצת, כיון שאין בה לא אהבה ולא שנאה, אלא התבוננות, הסתכלות, באותו השקט הנפשי, המלא בכל־זאת תנועה, יראָה, רעד פנימי; יש לו ענין בהרהורים הבאים כאן במקום מחשבות, בנוֹשׂם שכאִלו מתנדף פֹּה ונעשה כמו בָטֵל, ב„אני", שאינו הורס את גבוליו, אלא כמו יוצא מתוכם ומתרחב ומתפשט[1]. —

וכך אנו באים פֹּה גם ליערי־העַד ההֹדיים. „הַיּ׳וֹנְגֶל הוא סְבָךְ, אבל לא יער, ויותר מאשר ממשלת־החיות שלו היא חשובה בַּדמות הפרטית היא עשירה ומלֵאה בכלליותה. אמנם נִדמה, כי עץ יחידי פה ושָם עולה בצַמרתו עד לב השמים, אבל כשמתבוננים היטב רואים, כי הענק הזה איננו יחידי, ובמקום שהעין דִמתה לראות אישיות, יש כאן אילן עָנָף". אף כאן אין העין מבקשת את הנקֻדה הפנימית, המרכזית, נקֻדת־הגֹבה, אלא תרה מיד אחרי הסביבה, אובדת תוך הַיִּפְעָה, הַשֶׁפַע הנראה. וכן תמונה רודפת בסֵפר אחרי תמונה, הלך־נפש בא אחר הלך־נפש, מסתבכים אנו פֹּה בכל השאלות המטפיסיות, צועדים תוך יער עָבֹת, באים לבין חיות ענקיות, רואים לפנינו גם צפעונים — ואין אנו יֵראים. איזה רגש נעים, נוח, נדיב ועָדין מלַוֶּה אותנו פֹּה כמעט תמיד. הן הכל עובר פֹּה לפנינו, מגַלה קצת מעָשרו הפנימי, מבהיק קצת מאורו ומשָרשו, מוסיף רק גַּוָּן ידוע, צבע לַתמונה הכללית.

באיזו חִבה ולפעמים גם בהבנה עמֻקה, יסודית, אנו נִגשים כאן ובאים אל הַפּוֹלִתֵיאִיסמוס ההֹדי. היחס שבין היצָרים הפנימיים, החיים עוד כל־אחד לעצמו, בכל שפעת כֹּחם, ובין צלמי ודמותם, היונקים עוד ישר מהם ונותנים להם, ליצָרים היחידים האלה, את יסודם ואת שרשם — היחס הזה נִתפס ומבֹאָר פֹּה בספר באֹפן בהיר מאד. „אנשים קדומים אינם עמֻקים

1) על־דבר יסוד ה„אני" וערכו בתורת בֻּדָּה עַיֵן גיאורג גְרים: Die Lehre des Buddha (הוצאה ו' וח', מינכן, 1920), בפרק Die Persönlichkeit ובפרק Subiekt des Leidens; כמו־כן בספרו Die Wissenschaft des Buddhismus (הוצאת דרוגולין, ליפציג, 1923), בפרק Das Problem des Ich in der Lehre des Buddha.

אין הדעת נוחה הרבה, וקיזרלינג ממהר לשטות ולעבור מדרך בלתי־נוחה זו, דרך היסורים.

לפי קיזרלינג, דת בֻּדָּה היא „הדת האידיאלית של הבינוניות" (מי יגלה את העפר מעיני שופנהואר: הוא היה קרוב והיה הוגה חִבה לדת הבינוניות!). המצב נשאר כאן כמו־שהוא: ההר נשאר הר והעמק עמק, הנסיך נשאר נסיך והעבד עבד; אבל כיון שכל זה, כל הגלוי החיצוני של החיים, כל הצורה וכל הדמות, נעשה לא־חשוב, הרי לא־כדאי לטרוח ולעלות או להשפיל ולשבת. וכך נשאר האדם עומד במישור הרחב, מתבונן על־סביבותיו, ער, מסתכל, רואה ויודע את החיים. כאן, במקום שהיתה מתחלה התבוננות עמקה כל־כך אל מסתרי־החיים, אין מקום לטעות. „מנהלי הדת של הדו ידעו מה הן הארות־הרוח שלהן; הם עמלו כל עמל, לבל יתנו מקום לטעות בדבריהם בעתיד, בדעתם היטב עד־כמה טעיות כאלה מביאות בהכרח לידי השחתה בשום לב אל הפרדוכסיות (לפי נקדת־ההשקפה של בני־העולם) שבמהותה של כל אמת רוחנית. ולפיכך כל בן־דת־בדה בינוני, יהיו חסרונותיו מה שיהיו, נראה לנו כיליד רוח יותר עדין מאשר אחיו במערב".

אין כאן, אפילו אצל בֻּדָּה עצמו, רגש סוער להעביר את־עצמו ואת בני־אדם ואת חייהם לעבר אחר, שמשם הכל נשקף כאן לא נוח, אלא בלתי־ראוי, מעשה־שקר, מעשה־שטן 1). בֻּדָּה הוא בעקר בן־נסיכים, העומד על מרום עמדתו ורואה את החיים. מבטו בהיר, שום רגש של קנאה לא יעממהו; „לו יש לכל חלשות בני־אדם יחס אביקטיבי טהור, כבר מאותו הנמוק, כי בתקף מעמדו הוא רק לעתים רחוקות סובל בעצמו מתגרת ידן". הוא רואה בגבוה כבנמוך, יודע צרכי בני־אדם וחפציהם. הוא, בן־הנסיכים, לא יצר דת־העניים כאותו בן־עניים, ולכן הדת שלו לא הביאה לעולם ריב ומשטמה. היא דת גלויה מאד, עשויה בחשבון ובדעת וכל אחד מכיר בה את מקומו. ואם תאמר: איך באו ההדים, העם ההוזה ביותר והמטפיסי ביותר, לידי יצירת של דת כזאת? יש לישב בדוחק, כי אמנם יש בבדיות קמנים של התנונות ולא נתקבלה על לב ההדים, כי בדה לא היה חושב מחשבות, בנגוד אל חכמי ברמה, „לא הודה בכלל הרבה בפילוסופיה, כמו רב הפוליטיקאים ובני־הצבא".

רק לעתים רחוקות מאד עומד קיזרלינג כראוי לפני חידת בֻּדָּה הגדולה, לפני האיש שעצר את הכח היותר גדול לצאת לגמרי מתוך הצוגה, שכלנו עומדים בתוכה, לפני האיש שהקיף במבטו את כל הגלגל הגדול ומצא דרך להמלט ממנו. אז, כשקיזרלינג עומד כראוי לפני החידה הגדולה הזאת, הוא מבין, כי בלי מלחמה גדולה אין נצחון כזה. הוא מבין אז את ערך האגדות על־דבר דרכו הקשה של בֻּדָּה, דרך שנים רבות,

---

1) ראה בספרו של אולדנברג Buddha (שטוטגרט־ברלין, היצאה חמישית), בפרק הנקרא ,Mara der Böse ובמאמרו Der Satan des Buddhismus שבספר Aus Indien und Iran. המאמר האחרון הוא כעין קצור של הספר Mara und Buddha מאת ארנסט ויגדיש — זמחקרים של החברה הממלכית הסכסונית למדעים, ליפציג, 1895.

אדמה זו, תמצית חייהם, נקנים לו מיד אגב קרקע, אגב אותו קרקע מעט, שהוא שוכב עליו וחולם את חלומותיו או יושב ומהרהו את הרהוריו. הרוח פורח ביחד עם הבשר, מחבר עמו חבור הפרח והגבעול, העץ והפרי. הוא, הרוח, חושף ומגלה את הבשר; מאיר הוא את חשכו. באמת אין כאן גם חשך כלל. הכל מלא אורה; שקוף הוא הכל, מלא חלונות רבים...

הצל גם־הוא כאלו מאיר פה גם מעשה אחיזת־העינים של כל מה שיש בעולם (תורת המיה הזרית) נעשה פה כעין מעשה יפה. האדם רואה חלומות בהקיץ; חולם יפה. הדברים כאלו עוד נעשים יפים יותר על־ידי־כך שאין בהם ממש, על־ידי־זה שאינם אלא חלום. נטל כאן כל הכאב של הדברים, פגה כל המרירות ונשאר התענוג של המראה, הצבע, הגון. גם תורת־הגלגולים איננה תורה איֻמה פה. האדם בא לעולם בכל פעם ורואה, רואה בכל פעם ומשיג. כל הדברים אינם ברשותו, ואף־הוא בעצמו אין לו רשות על עצמו, אינו נושא באחריותו. אם האדם הזה, האדם המזרחי של קיזרלינג, יש בו חפץ להמלט מן העולם הזה של המראה, החזיון, מן העולם שאין בו אמת, שאין בו ממשות אמתית, הנה זה בא רק על־ידי־כך, שאין בו כח לשאת את משא המראות הבאים מן החוץ, אינו יכול להכיל את האור השופע עליו[1]. —

דת בדה, שנראית לנו תמיד כקיצונית ביותר, כדורשת את הדרישות הגדולות ביותר, הנה בא קיזרלינג ומגלה אותה כדת נוחה מאד. היא איננה פסימיסטית[2]. אדרבה, „היא עוטה את החיים אור נעים של שמחה שקטה". היא מצרפת הכל, מטהרת אותו ומנדפת ועושה אותו קל ונוח. אין בדת זו ריב עם החיים, כי היא רואה את הכל ומתבוננת לכל, והכל יפה בעתו. כל הדת הזאת, שקיזרלינג כל־כך נוהה אחריה בספרו, היא, לפי מה שהוא משיג אותה, מקבלה ונותן אותה לנו, מלאה על כל גדותיה מעין יחסיות, חצאיות. היא ותרנה, אבל יש בה מן החלשה, מהתעלפות ידועה של ה„אני". חכמת המזרח לא נפלאת היא כאן ולא רחוקה, היא אינה צריכה התעצמות, התגברות, הבלגה אין־קץ, גלגולים עד־אין־סוף; הנה היא מנחת בטבע המקום[3], ובדה לא היה אלא מגלה טבע המקום הזה, הוא היה רק מתבונן היטב אל תנועת הנפש, מנתח של ההרגשות בעל עין חדה מעין ערנסט מך, — לוילים ג'מס, הנרי ברגסון עוד לא הגיע... אמנם דרכו של בדה היה דרך הצער והוא דבר תמיד על־דבר יסורים וגם עשה אותם לראש־פנה במוסדו; אולם מזה

---

1) ראה „ספר־הנסיעה של פילוסוף" (הוצאה ששית), עמודים ל"ט, מ, כמו־כן העמודים מ"ד — מ"ז.

2) הספר הנ"ל, עמוד נ"ח.

3) את הקשר שבין טבע המקום והבדיסמוס כבר מצא טן. הוא כבר אמר, כי הטבע הלוהט החליש את הכחות של העם החושב ובעל הרגשות הדקים, עד כי מאס בהויה והתחיל לנהות אחרי האפס. ראה בקרתו של הרמן אולדנברג במאמרו Tains Essai über den Buddhismus, שבספרו Aus Indien und Iran (ברלין, 1899). אולדנברג מעיר, כי היסוד של הבדיסמוס העתיק הוא הצער ולא הנירונה.

העולם, על־ידי עמידה מאִששה תוך אותו אֶרג בלתי־פוסק, אלא על־ידי טביעה בו. שוטף האדם והולך עם הזרם הצולמי. כנקֻדה קטנה הוא נִשָׂא על־פני יַמים אדירים, עד שהוא מֻשלך אל איזה חוף. הוא גם אינו נלחם את המים הרַבים, אינו עומד בתוכם וחודר אל־קרבם, אלא נסחף עמהם. על־ידי התנועה שבהם בא גם־הוא לידֵי תנודה, בא לידֵי התעוררות; ההוָיה שבו מגיעה על־ידי־כך לידֵי התהוות.

וכך עושה קיזרלינג את נסיעתו הפילוסופית. מחשבות מתרוממות פֹּה בלי־הרף כאֵדים, כעבים דקים, צחורים עם־בֹּקר, והולכות ונמוגות לעינינו כאֵדים הללו. אין פֹּה יצירים העולים מן התהום, מן הקרקע העמֹק. אלה אינם עולים לעולם בלי חרישה וחפירה, בלי חדירה בכֹח אל העמֹק. כאן אנו מרַהפים כסדר, מטילים טיול יפה בפרדס, מתבוננים לשיחים הגדֵלים על־פני דרכים, באים לידֵי רצון, לידֵי שיחה נאה, מתוַכחים, דנים, מַשוים דבר לדָבר, מְדַמִּים...

אין אנו פוסקים כאן ממְשַׁגתנו, איננו חדֵלים מן השיחה. מחוקקי־עולם, אנשי־מחשבה כבירים, גבורים, דתות, עמים, אלוהות — הכל עובר פֹּה לעינינו, עובר באיזו מהירות של נסיעה. כמה הערות יפות נפלטות כאן מן הפֶּה הממַלל, כמה דברים שֶכדאי לעמוד עליהם הרבה נאמרים דרך־אגב. אבל דומה כי לכל הדברים האלה אין עוד קבע. אנו נוסעים הלאה, רואים ארצות אחרות ובאים לכלל מחשבות אחרות. גם לארצות הללו יש אנשי־מחשבה, יש גבורים, יש מחוקקים, יש אלהות, יש דת — וכשאנו הולכים וקרֵבים אליהן אנו מתקרבים ממילא אל האלהות שלהן, אל הדת שלהן וכו׳. כל דבר בזמנו ובמקומו סגיד ליה!

איזה מין רגש של יַחסיות, של רֶלַטיבִיסְמוּס ידוע, הולך ותוקף אותנו, כשהננו נוסעים בספינה הפילוסופית הזאת והולכים ומתקרבים בה אל המזרח, אל מקום ה„חכמה" האנושית. קיזרלינג גם מבאר לנו פֹּה מיד את טבע האדם המזרחי, זה שבמשך אלפי שנים לא חלו בו שנויים גדולים, כי הוא הפושט צורה ולובש צורה. האדם הזה אינו נותן ערך לַמַראה, לַחִזיון, לַצורה החיצונית, והוא יכול לקַבל כל מיני צורות שהן ולהִשָאר מה שהוא. —

אולם קיזרלינג עצמו נותן ערך רב לצורה ודן הרבה והרבה על־פיה. הוא נמשך מאד אחריה וכמו משתַנה ומתחלף עמה.

הננו באים פֹּה ראשונה עם קיזרלינג אל האִי צֵ י ל ו ן. כאן, בטבע מלֵא זה, אומר קיזרלינג „הנני מרגיש, כי הנני משתַנה משעה לשעה". „יש בי הרגש: למה באויר זה, העושה־פרי, לעבוד, לרצות, לשאף; רק זה הנעשה מעצמו עולה יפה. ונעשה מעצמו הרבה מאד, יותר מאשר דִמיתי לאפשר. באמת הכל בי נעשה מאליו. רצוני הולך הלוֹך ורפֹה בלי־הרף. הנני משתַנה ונעשה לדָבר רך, נעים ומלֵא־הנאה, בלי שאיפת־הכבוד ובלי דחיפת־היצירה".

החיים מתגלים לו כֹּה מיד בצורה של פִּכיון, של צמיחה בלי זריעה. הכל מתמַלא מחוליָתו, עולה על־גדותיו. וכך הוא מבין את החיים האלה, שעל־פני האִי, גם את החיים הרוחניים. הם, חיי בני־אדם מדור דור על־פני

ביותר; לידֵי עצם אינן בָּאוֹת. בהן העִקר ההבדלה הדקה, השנויים והחלופים שבמראה, שבצבע. דומה שמשתקעות ושוקעות הן כֻּלָּן בתוך הסביבה.

„כֹּח הסביבה" הוא מִבטא נכון בפי קיזרלינג, ההולם מאד את עִנְיָנוֹ. ה„אני" הוא כאן כצִין חֵלֶק מהעולם החיצוני. הוא כצִין צמח רך, המסתַּבֵּך בתוך ההויה; נכפף הוא והולך עמה בכל אשר תלך. חי הוא רק את חייה, אינו נלחם עִמה ואינו מתפרץ מתוכה. הוא גדל ביחד עמה, משתנה ומתחלף אִתה, עולה עִמה ויורד.

„למה אני נוסע עוד?" בשאֵלה זו מתחיל קיזרלינג את ספר־הנסיעה. „ימי נדודַי הם כבר מאחרַי. כבר עבר הזמן, שבּוֹ קליטת־החֹמר כשהיא לעצמה הֶעשירה את רוחי. אז חל הַגִּדּוּל הפנימי יחד את הרחבת השטח; רוחי עָמד על מדרגת הילד, שעליו ראשונה להיות גָּדֵל בגופו, קֹדם שיש לדַבר על־דבר התקדמות ממין אחר. אולם גם הילד המלא־חיים ביותר אינו גָדֵל עד־בלי־גבול; בזמן מן הזמנים מגיע כל אחד אל הנקֻדה המסֻכּנה, שעליה אין להוסיף עוד בדרך זו, שהלך עד־עכשָׁו, ועליו או לעמוד על־עמדו, או להעביר את התפתחותו אל רְחָק אחר. וכיון שהחייה, כל־עוד שאינם כָּלִים, אינם עומדים במהלכם, אז בא מאליו בגיל ידוע חִלּוּף הרְחָק הנחוץ. כל אדם בימי־העמידה שואף אל ההתעמקות ואל הגדלת הכֹּח מאותם הנמוקים עצמם המפַלסים את דרכו בימי־נעוריו אל ההתרחבות ואל ההתעשרות. — והנה אם אני מַציג זה לעֻמת זה את אֹפן החֵפץ והיכֹלת של נסיונותי כעת ומדרגתם עם אלה שלפנים, אני רואה הבדל יסוֹדי ביניהם. אז כל רשֶׁם חדש, כל עובדה חדשה באו אל־קרבי והיו לחֵלק בלתי־נפרד של נפשי הגדֵלה; היא גדלה ורבתה במדה זו שגדלו ורבו רשמיה. עם כל רשֶׁם חדש הגעתי לידֵי אמצעי־בטוי חדש, עם כל השקפה חדשה הלכה וגברה בי ההרגשה העצמית, עד כי לא היה זה דבר־שגעון, אם חייתי בתקוה להגיע בחוץ אל זה, שהניע אותי בפנים, אבל עוד לא נתגלה לי. אכן כאשר גברו אברי, כאשר למדתי יותר ויותר להשתמש בהם; כאשר גִּדּוּל נִבְרים חדשים נעשה לחזון בלתי־נפרץ ביותר ומבּד אַחֵר התחילה נשמת הכל להדוֹר דרך כל אחד ואחד, במדה כזו חדל הענין בקרבי לכל מה שמחוץ... כיום אין לי ענין בכל מעשה כשהוא לעצמו... הנה אני מֶטַפִיסיקַן, וזהו הדבר היחידי שאוכל להיות; הֱינו, כי יש לי ענין־אמת רק באפשרות של עולם, ולא בעולם כפי שהוא ומה שהוא. — — — איך זה בא והגיע הדבר, כי במצב זה יֵצֶר השוכן עֹמֶק עמֹק בקרבי מצוה עלי ללכת הלך ונסֹע בעולם — יֵצֶר לא פחות גוֹזֵר מזה שהדריך את מנוחתי לפנים ללכת ממקום למקום? אין זאת צִיתנוּתי; הבחילה בדברים שכדאי לראותם הולכת בי מדי פעם בפעם הלֹך וגדֹל, כל־עוד שאֵין לדברים האלה יחס של הכרח אל שאיפותי הפנימיות. אין זאת גם תַּאֲוַת החקירה, כי אין עוד מחקר מיֻחד אשר יקח את לבי עד היסוד בו. הדבר אשר יַדריכני מנוחה לצאת אל העולם הגדול, הנה הדבר אשר הביא רבים כל־כך אל הַמִּנְזָר: השאיפה אל התגַּלמות עצמיותי".

התגַּלמות העצמיות והתגלותה אינן בָּאוֹת גם־הן בדרך ההתבדלות מן

פ. לַחובר

סְבוּבִים

א

הֶרמַן קֶיזֶרלִינג

ספר־הפילוסופיה של הֶרמַן קֶיזֶרלִינג הוא ספר של נסיעה [1].
דומה כי לא הנקֻדה היא כאן עִקר, אלא העִגול, לא הַמָהות, כי־אם ההופעה. וכאִלו מצד זה נמשך קיזרלינג אחרי הַנִירְוַנָה. הוא חפץ כאן להתמוגג, להִבָטל, בתוך אותו אֶפֶס פילוסופי, שאינו למענו אפס גמור. אין קיזרלינג מבין את הנירוַנה במובנה הַבֻדיסְטִי הרָגיל – זה שרגילים בו במערב מימות שופֶּנהוֹאֶר, – הַינו, מה שמחוץ לכל ארג ההוָיה, אלא גם בתור הוָיה בלי עצם, בלי גוף, בלי גבול – הוָיה של אין־סוף. הנירוַנה היא בת פֵּרושים שונים, וּבְדָה בעצמו גם־הוא לא באר היטב את הַמֻשָׂג ולא הגביל את האפס; אולם גם קיזרלינג מודה, כי בפי בֻדָה יש לזה מובן של הפסָקה, של מה שמחוץ לחיים, בעוד שהוא דומה להיות נוטה אל הפֵּרוש האחר, הנותן את האפס אל תוך החיים, ממתיק בו את הדינים ואת הגבורה, הורס בו את הגדרים והמחיצות. לקיזרלינג העִקר בכל ספרו ההסתכלות של האדם המזרחי לעֻמת הפעֻלה של המערבי, ההתבוננות במעשה העולם מול המעשה עצמו. לו השובה מאד ההרחבה של כלי־הקבול הפנימיים, ההתמתחות של החושים, ההכנה אל הראיה בלי־גבול...

בקיזרלינג יש הרבה מן האמן המתרַשם, מזה החי כֻּלו על החֹמר שלפניו, הולך אחריו ומתבַטל מפניו. למחשבותיו אין בליטה; הן אינן מתקבצות ומתגַבשות לדמות בפני־עצמן ואינן מקַבלות צורה בולטת. מתפשטות הן על־פני מרחַקים, על שטחים גדולים, מסתַמנות ומתנַמרות תוך חלל־הוָיה גדול ובטֵלות בו, תוך חלל גדול זה. הן בָאות לכלל גַוָן, לידֵי צבע לא־בולט

---

1) Graf Hermann Keyserling: Das Reisetagebuch eines Philosophen. Otto Reichl Verlag. Darmstadt. 1—6 Auflage, 1918—22.

בסיס, הרי היא היצירה הקרוצה והמפוררת, שמתבזבזות נטפים נטפים ואינה מצטרפת למִקוה־חיים. לְעֻמת־זה כל בנין הריהו סִמן לגְאֻלה. זוהי ההתגברות על רפיון־הרוח, על האינֶרטיות הגלותית.

בתקופה של הרמת־הרוח לְאֻמה נולדים לה כֹּחות־יצירה בונים. הם, ולא המאַבדים והמבזבזים, מצידים על הכֹּחות שגדלו, על רצון האֻמה לתת בטוי לשאיפותיה הגדולות. בהם מתבטא הרצון לכַנֵס, לשמור, להגדיל את רכוש הדורות.

כי רכוש הרוח נאצר ומשתמר רק בבנין. לא לחִנם נעשים בנינים ארכיטקטוניים מֻבהקים לסֵמל האֻמה, לסֵמל תקופה גדולה. אלף יוצרים קטנים עמֵלים, ובונה גדול אחד מְכַנֵס את רכוש כֻּלם למשמרת.

כי רק מה שֶׁשֻּׁקַע לתוך נדבכי החומה הגדולה לא יאבד לעולם.

קִיֶנלד, טבת תרפ"ד.

הלירי, כמנדלי — בציור הבודד. שופמן הוא יורשו האמתי של מנדלי. כמוהו הגביל את־עצמו לשם השלמות; כמוהו הוא מלא הפתוס של הבטוי העברי הבולט, הממשי, אם גם האטמוספירה שלו דקה יותר, נעלה יותר. אם אנחנו נאנחים לפעמים תחת עֹלם של שלֵמים ומְזֻקקים אלה, ונמלטים אל פֶּרֶץ, ברדיצבסקי או ברֶנר (גנסין מסמל לנו רק שאיפה — שאיפתה הטרגית הגדולה של יצירתנו החדשה) — הרי זה משום שאין לנו כֹח לשאת את סבלם של אלה ולהמשיך, זאת אומרת, לשחרר את עֹשרם מבלי בַזְבֵּז אותו.

אנו יודעים כֻּלנו, עד־כמה נכשלו גם מנדלי וגם ביאליק באֲמת־הבנין, ואם אני מְצַיֵּן בהם בכל־זאת את הבונים הראשונים, הרי זה משום שהם כבר נושאים בתוכם את כֹּחַ הבנין, את השאיפה הגדולה, את הסֶּריוזיות הגדולה שבכל בנין.

כי הבנין אינו רק דבר שבאמנות. האמנות מתגלה בַּכֹּל. לפעמים — גם פריקת־העֹל של הגאון, בתנועת ידו הַקַּלָּה והמשחררת. הגאוניות היא אולי טבעית יותר לרומַנטיקה הגואלת, ההורסת ומשחררת כאותה. אבל כל רומַנטיקה אינה אלא מוֹמֶנט של מַעֲבָר. הרומַנטיקה אינה תכלית; היא דרך; היא מְפַנָּה דרך. זהו כֹח אביבי; הוא מבַשֵּׂר את הצמיחה הבאה. עלוב או טרגי הוא מי שנשאר ברומַנטיותו. אפילו הַשְּׁטוּבּרְיַנִים אינם מגשימים עדיין. רק הפלוֹבֶּרִים נגאלים: הם נעשים בּוֹנים.

הבנין הוא הָרֶסֶן. וַדאי שלאחר תקופה גדולה של קְלַסיקָנים מֻבהקים יש רצון להרוס, לתת חֹפש לכֹחות שנצטברו, לרוחות האביביות, שיתפרצו. אבל התכלית היא בכל־זאת בכל אמנות, שבה נשתקף רצון, שבה היוצר שולט ביצירתו. קשה לנו לקרא כיום את זַ'ן פּוֹל, למרות כל ברקי הרעיונות, למרות כל התפרצות־החֵרות שביצירתו; והרי גם החלק העשירי מכֹחות רוחו היו מספיקים בכדי שֶׁיֵּצא לנו אמן מֻבהק, שלם — אמן שאין להזיזו ממקומו. אֹמֶר מצתה: לא עֹשֶׁר־הרוח, המֻשקע ביצירה, שומר אותה לדורות הבאים, כי־אם דוקא הכֹּח לברור, להגביל, — לִבְנוֹת. הבונה — על־כרחו נראה מֻגְבָּל. שואפי־ההפקר מגַנים אותו ומתהדרים ב„עֹשֶׁר־רוחם". העלובים! הם אינם יודעים, כמה עֹשֶׁר מֻכרח היוצר להפקיר, בכדי להקים בנין שיוכל לעמוד בפני כל הרוחות המנשבות האלה.

הבנין הוא סְיָג — סְיָג בפני הפקרוּת, בפני עֹשֶׁר נקנה באמצעים קלים. הוא מוכיח על חִזוק, ודוקא על הזוק־הרוח. הבונה אינו מְרֻתָּק למטרָת. גם מנדלי לא היה רק בעל רוח מֻגבלת, כפי שנוטים אצלנו לחשב בימים האחרונים, — הוא בעל־יכֹלת, שגם המסֹרת אינה עשויה עוד לעכֵּב בעדו. רק הבנין מעיד על בגרוּת, על גִּדול טבעי. מה שאינו בכלל בנין, אינו עדַין בכלל אמנות גדולה, בכלל יצירה קַיֶּמֶת. ההתעוררות יפה היא; אבל יפה היא רק כשהיא גוררת אחריה את הבנין, — את ההגשמה.

מעולם לא אהבתי לדבר על יצירה גלוּתית ובלתי־גלוּתית. זהו ענין רק לדרשנים ועושי־תעמולה. המועקה הגדולה מַפְרָה את הלב לא פחות מן ההרחבה. אבל אם לדבר על יצירה גלותית, זאת אומרת, על יצירה נטולת־שרש וחסרת־

בטוי (ויותר הן לא נִתַּן לנו), הרי אין זה שוב אלא המשך העָבר. שוב מעט לירִיקה, אם גם „במתכֹּנת אחרת". ואנחנו הן רוצים לְהֵעָקר מתוך „הים הקרוש", לִלפּות את עמודי היצירה! כנגד הלירִיקה הן התקוממנו גם־אנו. ולא מפני שהיא כתובה בסגנון ה„נוסח", כפי שְׁמוֹנִים אותנו אלה, שאין בכֹחם לכתוב שורות אחדות באיזה סגנון שהוא, כי־אם משום שלירִיקה היא דרגה ראשונה בהתפּתחותה של כל ספרות. זהו הלבלוב האביבי, אבל אביר מַתמיד מבטיח אסָמים ריקים באסיף.

אנחנו, שהכרזנו ושַׁבנו והכרַזנו זה עשר שנים על כשלונה של ספרותנו על ההתנַוונות הממשמשת ובאה, התכַּוַנּוּ בעִקר לדָבר אחד – להראות על חֻ ל ש ת־ה ר צ ו ן, שנתגלתה במחנה. לא הכרנו עוד את עקבות ההתאבקות ביצירתנו. כֻּלנו שקטנו על עצמנו. נדמינו לא לנודדי־מדבּר ועוברי־ארחות־יַמים, כי־אם לטַיָּלים קלים, ללוכדי־פרפרים. ביאליק (ב„הלכה ואגדה"), יעקב רבּינוביץ, יעקב שטֵינבֶּרג וגם כותב הטורים האלה („סגנון היחיד וסגנון הרַבּים"), כל־אחד מנקֻדת עצמו הכריז על הסכנה, אבל הכַּונה היתה אחת: לעורר את האנֶרגיה הנרדמה, – לקרא לְבִנְיָן. גם הערצת־ההלכה של ביאליק היתה הערצת הבנין. הרחבת הספרות תבוא עתה רק אם נצליח להתגבּר על עצמנו, להתגבּר לא על ה„נוסח" („הנוסח הגדול" איננו עוד אצלנו), כי־אם על הַתֹּהוּ, על הפרוד הפנימי, על ה ע ד ר־ה ס ג נ ו ן. לא „חומות בצורות" עלֵינו להפיל (הן אינן במציאות עוד אצלנו), כי־אם עלֵינו לעמול ולהקים אותן, למען נתרומם מעט מעל השטח, למען נוכל ממרומי מִגדליהן להביט על מְלֹא ההוָיה.

ו

אחד־העם הגיד פעם, שבספרותנו החדשה יש רק שני ספרים, שיש לו יראת־הכבוד בפניהם; והם: „מורה נבוכי הזמן" ו„דור דור ודורשיו". ראוים הדברים לשם אומרם. רק סופר־בּונה כמוהו, שהעריך את היצירה רק על־פי עצמת האנֶרגיה שהֻשקעה בה, ידע עד־כמה ספרותנו מְדֻלָּה יצירות מרֻכּזות, י צ י ר ו ת ש ל בִּ נְ יָ ן, מובן, שפָּסח שלא בצדק על מַאפּו וגורדון, אבל למדרגה של ארדיכלים גדולים באמת לא הגיעו גם הם. „אהבת ציון" נשארת – בבחינה זו – היחידה בספרות־ההשכלה. „אהבת דוד ומיכל" יותר סתָמה, יותר טֶכניקה מבנין של אמנות, הכלול באחדות הרעיון והבנין – בזה שהבנין עצמו כבר מסַמן ומגדיר את הרעיון.

מנדלי, ביאליק ושופמן הם הראשונים, שבהם נתגלה ה ר צ ו ן לבנין. גם הם אינם עֲדַיִן ארדיכלים; אבל בכל האנֶרגיה העצומה המֻשקעת ביצירתם, בשאיפתם לבליטה, לשלֵמות, הם בלי־ספק מניחי היסוד ה מ ו ס ר י שבשירה, כאחד־העם – בפרוזה. הם היו לנו למופת במשמעת שלהם, בזה שלא נשמעו ליצר הקלות והרשלנות מצוֹלם. כֹּח בנינם נתגלה יותר בשלֵמות הצורה, בריכוז – ביצירת החֹמר הנבחר לבנין. שופמן הריהו אמן בונה בנוֹבֶלה הקטנה, כביאליק – בשיר

בכל תָּקְפָּם; הגאון אינו משגיח בשום תנאים זמניים. ברם, היסוד הדיוניסי הוא תמיד כֹּחַ א ב י ב י יותר, גִּלוי של התפרצות, וטבעי ביותר לתקופת נעוריה של האֻמה. היסוד האַפּולוני, להפך, מעיד תמיד על ב ג ר ו ת. הכֹּחות נעשים אולי מֻגבלים, אבל בטוחים יותר, מרֻכּזים יותר. ליוצרו של „צרתוסטרה" היה זה, כמובן, סִמן לשקיעה, כמו שהיה לגֶטה, להפך, סִמן של התקדמות, של בכּורי היצירה. גם אנחנו רואים ב„קֹהלת", לגבי היסוד הנבואי, אותות־הכמישה הראשונים, אף כי דוקא בו נתגלתה בגרות אנושית עליונה. ואולם העיפות של התקופה אינה עוז עיפות של יצירה. בתקופת הסתָו מגיעים כל הפֵּרות לגמַר בשולם, ויֹפי יש גם בסערות־האביב האפלות, גם בבהירות־הבציר העֲנֻגה.

אפ. שלא היה כדאי להרבות בדוגמאות כל־כך, אלמלא נמצאו אצלנו גם סופרים אנשי־רוח, שרואים בתכונות אמנותיות לאֻמיות יסודות לא־ימוטו. היכֹלת הלאֻמית אינה מֻגבלת, אינה דבר שאינו עשוי להשתנות. לא רק ההבדל העצום שבין תקופות־יצירה רבות בגלות, כי־אם גם בארץ עצמה, אפילו בספרי־המקרא עצמם, מעמיד אותנו על אמת זו. במשורר הלאֻמי מתגלות התכונות הלאֻמיות — אין איש חולק על זה; אבל התכונה השלילית אינה מֻצדקת בזה, שהיא לאֻמית, כי־אם בכֹחו הגאוני של היוצר להפוך אותה לחיובית — כדרך שכל אמן אמתי הופך את „פגמיו" ליתרונות. ואולם כבר ראינו משוררים לאֻמיים, שעלה בידם להשתחרר מן התכונות הלאֻמיות השליליות ולהתחיל פרק חדש ביצירה. כשרון, שלא נתגלה באֻמה במשך אלפי שנים, יכול להתגלות ביום מחר, לכשישתנו תנאי־קיומה, לכשתתקדם התפתחותה, או... לכשיבוא סתם הגאון ויהפוך את הקערה על פיה.

ה

תקופה זו, שאנו עומדים בה, תקופת־מבוכה בלי־ספק, הציגה אותנו שוב לפני שאֵלה חמורה זו: באיזו מדה מֻכשרים אנו לבנין? המבוכה, השוררת עתה בספרותנו, יש לה סִבות עֲמֻקות הַרבה יותר כאלה, שצעירים אחדים אומרים לראות בהן יסוד לחֹסר־ההתקדמות שבספרותנו. רק לתינוקות אפשר לספר מעשיות על ה„נוסח" ועל ה„ריאליסמוס" וכיוצא כאלה, שהם מְשַׁמשים אבני־נגף להתפרצות הכֹחות. כבר הגיעה השעה, שצעירינו (מִכַּון אני לאנשי־הכשרון המעטים שביניהם ולא לצעקנים צרודי־הקול) יבינו את האמת הפשוטה, שכשרון ויכֹלת של יצירה מ ת גַּ ל י ם ב כ ל צ ו ר ה; שלא שיטה אמנותית ישָׁנה או חדשה עושה את האמן לאמן, כי־אם כֹּ ח ה ש ל י צ י ר ה, של רצון אמנותי, שהוא משקיע, שהוא עשוי להשקיע. כלום מתנגד מי־שהוא לנסיונות אמנותיים הדשים, אפילו לנסיונות שֶׁלֻּקחו מן החוץ? אבל אַל־נא יהיו מבקשי־הדרכים תמימים כל־כך להאמין, ששיטה חדשה תוציא אותנו מן המבוכה. אם נכתבו אצלנו שירים ליריים אחדים בסגנון החדשים, שיש בהם איזה כֹח של

ד

כשרון הבנין – זהו כשרוננו לשלוט בכחות עצמנו. זוהי התרבות. זוהי ההרחבה הטבעית, הבאה עם גדול הכחות, עם גדול ההכרה. אמה, שהיא מזקינה והולכת, אינה יכולה שלא למצא את תקונה בבחינה זו. ההלכה, למשל, אינה משוללה ארכיטקטוניקה כלל וכלל. הרמב"ם היה בנאי משכלל; ולא רק הוא, כי־אם רבם של יוצרי התקופה. שפינוזה, כל גאוניותו אולי בקונצפציה, בהרמוניה שבבנין שיטתו.

כשרון הבנין – זהו כח בגרותו של גניוס האמה. היוצר הלאמי הגדול פורץ תמיד את הסיג. כל גאון מתחיל מחדש. פושקין השלם, ההרמוני, הבנאי הנפלא – והוא משוררה הלאמי של רוסיה, של אמה חציה טטרית וחציה סלוית. גוגול ודאי שהיה יותר „לאמי" לעם הרוסי, וביחוד – דוסטויבסקי; אבל למשוררה הלאמי של רוסיה נעשה דוקא פושקין, זה שעליו אמר דוסטויבסקי, שהוא סמל האדם, אשר יולד ברוסיה אולי לאחר מאתים שנה... והיטיב להגיד זאת יוצרם של „האחים קרמזוב": המשורר הלאמי הגדול הוא זה, שהוא יוצר את האמה, מחנך אותה ומרפא אותה ממומיה הלאמיים – אותן התכונות השליליות, ה„נקדשות" על־ידי החסידים הלאמיים.

גם גטה אולי לא היה „לאמי" ביותר: בתכונתו היו בהירות ופשטות, שהיו זרות לגרמניות הפילוסית, הגוטית; אבל האמה הגרמנית חוסה בצלו, מתחנכת על־פיו ומשתנה בהשפעתו, ועל־כן נעשה ממילא למשוררה, ליחידה.

אולי גם נביאינו הקדמונים נעשו „לאמיים" רק בימי הבית השני. דוקא היוצר האוניברסלי, ולא המוגבל בחוג התכונות הלאמיות (קרי: הזמניות) הצרות, נעשה במשך הזמן לאמי. סוקרטס ודאי שנדון למיתה משום שלא היה „לאמי". ואולי היה כזה באמת: הוא היה חושבם הלאמי של הדורות שבאו אחריו.

היונים בכלל – גם בהם ראו במשך דורות רבים (מימי הרנסנס ואילך) רק את הבהיר, הפלסטי, ההרמוני – את היסוד האפולוני. על יסוד זה בנו אז את התורות האסתטיות, את כל ההקבלות החריפות שבין „ישראל ויון". מרוח זו נזונו תקופות של יצירה שלמות – מרפאל ועד גטה. בא ניטשה (כמדמה, הראשון) והוכיח בחריפות גאונית את ההפך – היסוד האפולוני הבהיר, השוקט, אינו אלא גלוי ההלניות בתקופת השקיעה; מקוריותה ועזה דוקא ברוח הקדומים, ביסוד הדיוניסי, שהוא רחוק מאד מכל אותה השלוה ההרמונית ובהירות־הרוח, שהיינו רגילים תמיד ליחס אותן לכל יצירה יונית. עכשו, כשהיסוד הדיוניסי נעשה בכלל קרוב לרוח תקופתנו הטרגית, אין איש מדבר עוד בשבח האל השמשי, ואפולו בהיר־העינים המסכן נשכח כמת מלב. כל מי שהוא עתה אפל ונעדר־הרמוניה יותר ביצירה, הרי זה משבח.

אין ספק, שגם כאן יש הפרזה. נקדות עליה יש לכל תקופה – אחת היא, אם דיוניסית היא או אפולונית. פעמים שמתגלים גם שני היסודות בבת־אחת

התלוים בגיל האֻמה, במצבה המיֻחד בתקופה ידועה, בגאורעות שונים. כל זה עשוי להשתנות, ואתו עשוי להשתנות גם אָפְיָה של יצירת האֻמה. ולא תמיד לרעה, כפי שחוששים מגני התרבות הלאֻמית.

ג

התרבות הלאֻמית! האפי הלאֻמי! עם האמת שיש במֻשגים אלה – כמה הם בכל־זאת מזיקים, מסָרסים את האמת! כל אֻמה עתיקה, „קַלַסית", אסונה בזה, שלנגד עיניה תמיד רְאִי תרבותה העתיקה; שאין היא יכולה לראות את־עצמה כי־אם בדמות אידיאַלית זו, כפי שהיתה או כפי שהיא מדַמה את־עצמה ב„תקופת־הגבורים" שלה. זוהי הסַכנה הכי־גדולה לפרט, וגם לאֻמה שלֵמה; בזה היא מקַפחת את כחותיה ופוגמת בכשרון־יצירתה. כשלוּנה הוא בזה, שעיניה תמיד צמודות אל תקופה אחת – אל „תור־הזהב" שלה. בזה, שהיא מזלזלת בתקופות־יצירותיה האחרות, היא בלי־ספק מדַלדלת את־עצמה, מדַלדלת את כּוֹחוֹת יצירתה ומעַכבת בעד התפתחות עצמה. היא מכתובבת בחוג צר זה של „תור־הזהב" – האמתי או המדֻמה, – מתאמצת להִדמות אליו, לחַקותו, ומכיון שלא תמיד עולה יפה זווגן של תקופות רחוקות בזמן ושונות בתנאי־חיים, הרי היא רק מבזבזת כֹּחַ לחִנם; ולא עוד, אלא שהיא עושה את יצירתה פלסתר.

לכל תקופה בהוָה יש „תור־הזהב" שלה בעָבר – הִנֵה מה שהיינו צריכים תמיד לזכור. וכך באמת נוהגת כל אֻמה חיה: היא מעוררת לחיים את כל מה שנחוץ לה לחיים. היא מַעבירה את נקֻדת־המרכז למקום ששם נעוּץ שרשוֹן חייה באותה תקופה. תור־הזהב נעשה לה כל תקופה, שהיא עשויה אותה שעה להפרות את יצירתה, את חייה – כל מה שמקַשר אותה קשר אורגני אל צמְחַת שרשיה היצירתיים, הזקוקים ללֵחַ ולהַפראה. מבחינה זו אין תקופות עֲלִיָה ואין תקופות ירידה. היצירה יונקת לפעמים דרך צִנורות אפֵלים, ופעמים שתקופה דַלה עשויה להעשות גורם להפראת־יצירה, אם היא ממַלאה את החסר באותה שעה יותר מתקופות־הזהב.

אֻמה, שיש לה תקופות־זהב, טוב שהיא מסיחה את דעתה לפעמים דוקא מהן, לטובתן ולטובתה. כל מה שנעזב לשעה, אינו עוד עזוב לעולם. יבוא יום ותשוב, כשתהיה שוב מְכשרה, לינִיקה ממקורות אלה. כל מה שאנו יונקים יותר מדַי ממקור אחד, אנו מדלדלים אותו, ואת־עצמנו איננו משׂביעים. דוגמה לַדָבר: התנ"ך בתקופת ההשכלה. שכל־כך עכרו את מֵימיו הנקיים, שהיינו מֻכרחים להדיר הנאה מהם תקופה שלֵמה, וגם עתה אין לִדלות מהם בלי זהירות יתֵרה...

בִּנְיָן

מאת יעקב פיכמַן

א

על מדוכה זו כבר ישבו, ואין ספק, שעוד עתידים לא־פעם לשֶׁבת עליה, אף כי כבר פסקו הלכה והכריזו, שזהו „פגם מִלֵּדָה", מִטֶבע האֻמה: אין כֹּחֵנו יפה בבִנְיָן! אלה, שהביעו דעה זו, אמנם היה להם על מה לסמוך: משהגיע הדבר אצלֵנו לידֵי הגשמה גמורה – וכזו תצֻיַר רק בקומפוזיציה – גִלינו באמת מעֵין לִקוי לאֻמי, גזעי; ולא בלי־יסוד החליטו, שאין אנחנו מֻכשרים לדרַמה, לרומָן – לכל מה שדורש כֹּחַ של בִּנְיָן, הרמוניה של בִּנְיָן. נמצאו גם כאלה, שראו בזה „טעם לשבח": זה כֹחו וזו גבורתו של הרוח העברי, שאיננו זקוק להגשמה, שהוא „למעלה מהגשמה". הבנין יפה ליוָנים, למִצרים – לא לעם מטֻלטל, בן תרבות מטֻלטלת, שהוא פטור מבנין, כמת זה שהוא פטור מן המצוות. זה דרכו של הטמטום הלאֻמי מאז ומעולם: את מוּמֵי עצמו אינו רואה לעולם, אינו מודה בהם לעולם; לעֻמת־זה כמה הוא מיטיב לראות את מוּמֵי אחרים!

ב

ואולם טמטום לא פחות מזה יש בכל „ההלכות הפסוקות" האלה. כל ההשקפות הכוללות ממין זה, שכֹּחן יפה להפרות את המחשבה, יותר נכון – לזעזע אותה לשעה, כשהן נשמעות בפעם ראשונה, נעשות אחר־כך לשַבלונות מרגיזות, ביחוד כשהן מְנֻסָחות נוסח אבסולוטי – כדברים שנשמעו מפי הגבורה. הכללות מעֵין אלה צריכות תמיד בדיקה. משפט כולל על אֻמה שלֵמה, יהי מה־שיהיה, אינו יכול שלא להיות ביסודו מְפרז ומזֻיף. עצמיותה של אֻמה רחבה הרבה יותר ועמֻקה הרבה יותר מכל מַמרה חריפה, אפילו מזו שיצאה מפי גאון. אין ספק, שהגֶניוס הַשֵמי מְשוֹלָל אותה המנוחה ההרמונית, שבה הצטַינה האֻמה היוָנית; ובכל־זאת, נדמה לי, שבאֻמה, **בכל** אֻמה, כלולים כל כֹּחות היצירה האנושית, ופגם לאֻמי, גם הבולט ביותר, אינו דבר אבסולוטי בשום פנים. הפגם, כמו המעלה הלאֻמית, הריהו תולדה מכרחת מכמה וכמה תנאים מֻרכבים,

בִּקֹּרֶת

וְכִי אֶפֶן מַבָּטִי אֶל לִבִּי וְעָצְמוּ הַפְּלָאוֹת וְנִשְׂגְּבוּ שִׁבְעָתַיִם.
וְאֵיכָה אֶשָּׂא לְבַדִּי אֶת כָּל הַהוֹד הַנִּגְלֶה וְהַנִּסְתָּר, הַשּׁוֹטֵף
עָלַי מִכָּל עֲבָרִים וְהַמְּפַכֶּה וְעוֹלֶה מֵעִמְקֵי מַעֲבִיּוֹת־לִבִּי?!

הָהּ שִׁירִי, נַפְשִׁי, שִׁירִי לֵאלֹהִים, הֲיִי לְרִנָּה לְפָנָיו!
וְיִהְיוּ־נָא כָל דְּרָכַיִךְ לְפָנָיו וְכָל מַעֲשַׂיִךְ יוֹם־יוֹם לְשִׁירָה
חֲרִישִׁית לוֹ, שִׁירַת תִּמָּהוֹן וַעֲלִיצוּת־אֵין־קֵץ עַל פָּעֳלוֹ הַנַּעֲלֶה
וְעַל רוּם־תִּפְאֶרֶת מַחֲשַׁבְתּוֹ הַפְּלִיאָה, אֲשֶׁר אֵין שִׁעוּר לָהּ וְאֵין
חֵקֶר לָהּ!

תרס״ג.

זֶה אֶל זֶה הִתְנַגְּשׁוּ קוֹלוֹת הַמְּרִיבָה, הִתְבּוֹלְלוּ זֶה בָזֶה בְּלֹא־הֶרֶף, קוֹל נַהַם הָאֲדָמָה מִן הַנִּקְבָּה, נַהַם תְּלוּנָה וָזַעַף, וְקוֹל הָרוּחַ הַכּוֹבֵשׁ, רוּחַ הָאָדָם, מִן הָרַכֶּבֶת הָרָצָה וְחוֹתֶרֶת בְּכִלְיוֹת הָהָר, רוֹץ וְסָעֹר וּפַלֵּט עָשָׁן כָּבֵד וְשַׁקְשֵׁק עַל כָּל־אוֹפַנֶּיהָ.

– הִשָּׁמֶר־לְךָ פֶּן...

– הוֹ הוֹ! אֵין יִרְאָה לִי...

– אֶאְטֹר פִּי עָלֶיךָ...

– אֵין יִרְאָה לִי...

– הוֹי רֶמֶשׂ יָהִיר!...

– אָמְנָם יָהִיר...

– יָבֹא יוֹם...

– תְּסַסְסְסִ...

וּבִשְׁרִיקַת־נִצָּחוֹן אַדִּירָה וּבְפֶרֶץ עַמּוּד־עָשָׁן גֵּא עִם נִיצוֹצוֹת־אֵשׁ לַמָּרוֹם חָדְרָה וְיָצְאָה הָרַכֶּבֶת הַנֶּחְפֶּזֶת־לָרוּץ אֶל מֶרְחַב הָעוֹלָם.

טו

הָהּ שִׁירִי, נַפְשִׁי...

הָהּ שִׁירִי, נַפְשִׁי, שִׁירִי לֵאלֹהִים, עֲלִי בִרְנָנָה לְפָנָיו!

כִּי תְקָפַנִי יְפִי הָעוֹלָם, כְּיַיִן מָתוֹק וָעַז עֲבָרַנִי, וַאֲנִי כְשִׁכּוֹר מִכָּל מַרְאֵה־עֵינָי.

כִּי רָאִיתִי וְהִנֵּה מֻקָּף אֲנִי פִּלְאֵי־בְרֵאשִׁית עַד אֶפֶס מָקוֹם וּלְכָל נִשְׁמַת־אַפִּי עוֹלָם חָדָשׁ יִתְגָּל.

וְאִם גַּם הָרֹג יַהַרְגוּנִי – לְנַפְשִׁי מַה־יַּעֲשׂוּ, לְנַפְשִׁי הַחַפָּה מִפָּשַׁע?! –

וּבִטְחוֹן־אֱלֹהִים, מִין קֹרַת־רוּחַ לֹא־מֻזָּה, מִלֵּא אֶת כָּל קְרָבַי וַיַּעַל וַיְהִי לְבַת־צְחוֹק חֲרִישִׁית עַל שְׂפָתַי, וַאֲנִי עָמַדְתִּי נוֹהֵר וְשׁוֹקֵט, מִתְבּוֹנֵן דּוּמָם אֶל הַפֶּלֶא הָרַב, הַפּוֹרֵחַ בִּלְבָבִי.

יד

בַּנִּקְבָּה

בַּחֲרִיקָה וּדְפִיקָה וּנְשִׁיפָה הִתְפָּרְצָה הָרַכֶּבֶת אֶל קֶרֶב הַנִּקְבָּה הָאֲפֵלָה.

הֵקִיצָה הַנִּקְבָּה בְּצַוְחַת־כְּאֵב – וְקוֹל רִיב וּדְבָרִים עַזִּים עָלָה וְלֹא פָסַק בְּאָזְנָי.

– מִי־זֶה יָעֵז? מִי־זָה יָהִין?...

– אֲנִי הוּא...

– מִי אַתָּה?...

– הֲלֹא יְדַעְתָּנִי...

– מִי נָתַן הָרְשׁוּת לְךָ?...

– הָרְשׁוּת לִי מִימוֹת עוֹלָם...

– הַמְעַט לְךָ פְּנֵי הָאֲדָמָה?...

– מְעַט לִי...

– וְאֵי הַגְּבוּל?...

– אֵין גְּבוּל לִי...

הַשְּׁמָמִית. כַּעֲבֹר רֶגַע עָמְדָה הַשְּׁמָמִית עַל קְצֵה הַזִּלְזַל וַאֲנִי נְשָׂאתִיהָ אֶל אֶדֶן הַחַלּוֹן מִחוּץ וָאֲשַׁלְּחֶנָּה לַחָפְשִׁי.

שַׁבְתִּי עַל־עֲקֵבַי וּבְלִבִּי נָגַהּ אוֹר־פְּלָאִי וְלֹא אָסַף זָהֳרוֹ כָּל־הַיּוֹם.

יג

תַּחַת לַהַט הַחֶרֶב

יָשַׁבְתִּי בְּבֵית־הָאֲסוּרִים עַל לֹא־עָוֹן בְּכַפִּי וְאֵימַת הַמָּוֶת רִחֲפָה עָלָי.

הַיָּמִים יְמֵי־הַדָּמִים אֲשֶׁר לַמַּהְפֵּכָה הַגְּדוֹלָה, בְּהִתְפָּרֵץ חֲמַת הָעָם לִנְקֹם אֶת נִקְמַת עֶלְבּוֹנוֹ וְדִכְאוֹנוֹ דוֹרוֹת רַבִּים.

נָקָם וְשִׁלֵּם! וּדְמֵי נְקִיִּים עִם דְּמֵי מְרֵעִים נִשְׁפְּכוּ יַחַד וְגַם עַל עֵץ וָאֶבֶן וּכְלֵי־יְקָר נִתַּךְ הַזָּעַם.

וּבְעַד הַחוֹמוֹת הָעָבוֹת אֲשֶׁר לְבֵית־הָאֲסוּרִים חָדְרוּ הַשְּׁמוּעוֹת: כָּאֵלֶּה וְכָאֵלֶּה הוּצְאוּ הַלַּיְלָה לַהוֹרֵג – וְעוֹד הַחֶרֶב נְטוּיָה!

אָחַז הַכְּפוֹר אֶת מֹחַ הָעֲצָמוֹת. מִי רִאשׁוֹן לַחֲמַת־הַנָּקָם מִן הָאַסִּיר וּמִי קַל לַטֶּרֶף מִמֶּנּוּ?

וּצְלָלִים כְּבֵדִים, צַלְמֵי־מָוֶת, תָּעוּ נִבְהָלִים בְּמַרְתֵּף־הַכֶּלֶא הַקּוֹדֵר.

וּפִתְאֹם בָּאָה הַשַּׁלְוָה עָלָי. עָמַדְתִּי תַחְתַּי וָאֶשְׁאַל אֶת נַפְשִׁי: מָה הֵם יְכוֹלִים לַעֲשׂוֹת לִי?

מָה הֵם יְכוֹלִים לַעֲשׂוֹת לִי – וְנַפְשִׁי חַפָּה מִפֶּשַׁע?

יב

הַשְּׁמָמִית

בֹּקֶר אֶחָד, בְּרָחֲצִי אֶת יָדַי, נָסַבּוּ עֵינַי בְּלִי־מֵשִׂים אֶל הַדְּלִי אֲשֶׁר לְרַגְלֵי שֻׁלְחַן־הָרַחֲצָה וָאֵרֶא שְׂמָמִית גְּדוֹלָה מְטַפֶּסֶת וַעֲמֵלָה לַעֲלוֹת מִפְּנִים קַרְקַע הַדְּלִי וְאֵינֶנָּה יְכוֹלָה.

רֵיק הָיָה הַדְּלִי וְרַק עַל קַרְקָעוֹ הַשָּׁקוּף שִׁכְבַת־מַיִם דַּקָּה, מִמֶּנָּה נִמְלְטָה הַבְּרִיָּה הָעֲלוּבָה, הִתְחַזְּקָה לְהֵאָחֵז בְּתַחְתִּית הַקִּיר הֶחָלָק וְצָנְחָה וְשָׁבָה וְצָנְחָה וְרַגְלֶיהָ הָרְטֻבּוֹת פִּרְכְּסוּ וְשָׁבוּ וּפִרְכְּסוּ בְּיֵאוּשׁ עַל־פְּנֵי הַמָּיִם.

רָחַצְתִּי יָדַי וְהִתְבּוֹנַנְתִּי דוּמָם בְּהֵאָבֵק הַחַיָּה הַקְּטַנָּה עַל־נַפְשָׁהּ.

אֶת חֲטָאַי אֲנִי מַזְכִּיר: שָׂנֹא שָׂנֵאתִי אֶת הַשְּׂמָמִיּוֹת מֵעוֹדִי יָדַעְתִּי: אָרֹג תֶּאֱרֹגְנָה אֶת מַסֶּכֶת קוּרֵיהֶן וָעֵת רַבָּה עַל מְלַאכְתָּן תִּשְׁקֹדְנָה בְּרָב־שֵׂכֶל וַחֲרִיצוּת, לְמַעַן צוּד בְּרִשְׁתָּן אֶת הַזְּבוּב הַתָּמִים וּמְצוֹת זֶה דָּמוֹ לְאַט לְאַט בְּתַאֲוָה.

וְאַף זֹאת יָדַעְתִּי: אָז, בְּלֵיל הַחֻרְבָּן, בְּהִשָּׁבֵר גְּאוֹן צִיּוֹן וּמִשְׁבְּרֵי־לֶהָבוֹת גּוֹעֲשִׁים תָּקְפוּ אֶת הַמִּקְדָּשׁ, פְּאֵר־עֻזֵּנוּ, הָיוּ הֵן אֲשֶׁר הֵבִיאוּ אֵשׁ בְּפִיהֶן לְהוֹסִיף עוֹד עַל הַמְּדוּרָה.

עָמַדְתִּי וְהִתְבּוֹנַנְתִּי בְּקֹר־רוּחַ בְּהֵאָבֵק שְׂנוּאַת־נַפְשִׁי עַל חַיֶּיהָ.

וּפִתְאֹם, לֹא יָדַעְתִּי מָה הָרוּחַ אֲשֶׁר בָּאָה עָלַי, וָאֶקַּח זַלְזַל יָבֵשׁ, אֲשֶׁר נִמְצָא לִי מִקָּרוֹב, וָאֶגְחַן עַל הַדְּלִי וָאֲשִׂימוֹ לְרַגְלֵי

בְּלֵילוֹת, רוֹעֶפֶת נְחוּמִים לוֹ וּמְאוֹשֶׁשֶׁת צַעֲדוֹ בִּדְמִי־הָעֲלָטָה.

הֲלֹא אַתְּ הַחַיָּה בְּלֵב הָאֲדָמָה, לוֹהֶטֶת בְּכִלְיוֹתֶיהָ וּמִתְגַּלָּה בְּאֶלֶף־אַלְפֵי־רִבְבוֹת פִּרְחֵי־רֵיחַ וּבְזִרְמֵי הֶרֶס וְאָבְדָן רַב לְעֵין הַשָּׁמֶשׁ.

וְהַאִם לֹא אַתְּ הִיא הַיּוֹקֶדֶת בִּי, בִּי וּבְעוֹרְקֵי־דָמִי, בְּסַעֲרוֹת־חִשְׁקִי וּבַחֲלוֹמוֹת־גְּאוֹנִי וּבְדָכְיֵי זְמִרוֹתַי־תְּפִלּוֹתַי, – אַתְּ וְלַחֲשֵׁי־יְקוֹדֵךְ וְרִמְזֵי־נְגֹהוֹתַיִךְ, אֲשֶׁר אֵין פִּתְרוֹן לָמוֹ?!

וְאַתָּה, אָחִי הָרָחוֹק, הַכּוֹרֵעַ לִפְנֵי אֵשׁ־הַקֹּדֶשׁ וּתְפִלָּה חֲרֵדָה עַל שְׂפָתֶיךָ, מָה אָבִין לְךָ וּלְרֶטֶט נַפְשְׁךָ הַתְּמִימָה וְלִלְשׁוֹן־עִלְּגִים גַּעְגּוּעֶיךָ!

וְאַתֶּם, עַמִּים גְּדוֹלִים וְאַדִּירִים, אֲשֶׁר שְׁלַחְתֶּם אֶת נַפְשְׁכֶם צְמֵאַת־הָאֱלֹהִים אֶל הַשֶּׁמֶשׁ, מַה נֶּאֱמָן הֲגִיג־לְבַבְכֶם וּמַה נֶּהְדַּר לַהַב־עֻזְּכֶם, הֶעֱלֵיתֶם בּוֹ אֶת בְּשַׂרְכֶם בִּרְנָנָה!

כִּפְלִיטֵי־נִיצוֹצוֹת מִן הָאֵשׁ הַהִיא הַגְּדוֹלָה יָאִירוּ עוֹד גַּם־עַתָּה, שְׁקֵטִים וּמְזֻקָּקִים, נֵרוֹת־הַתָּמִיד בְּאַלְפֵי מִקְדָּשִׁים שׁוֹמֵמִים וּבְרִבְבוֹת בָּתֵּי־אָדָם צָרִים, קוֹדְרִים מֵעֹנִי.

וְהַאִם לֹא נְקַדֵּשׁ גַּם־עַתָּה אֶת כָּל־חַגֵּינוּ בָּאוּרִים וְלֹא נַעֲלָה עַל רֹאשׁ כָּל־שִׂמְחוֹתֵינוּ לַפִּידִים וְלַהֲבוֹת־זֹהַר –

צָוְחוֹת־נַפְשֵׁנוּ מִן הַמַּאְפֵּלְיָה לַאֲשֶׁר לֹא נַכִּיר וְלֹא נַשִּׂיג לְעוֹלָם וְצַהֲלוֹת־שִׁכְרוֹנֵנוּ בִּמְחוֹל הַמַּאֲוַיִּים וְהַחֲלוֹמוֹת, אֲשֶׁר לֹא נֵדַע שֹׂבַע בָּם וְלֹא תַכְלִית לָמוֹ.

הָרַגְלַיִם לְהִתְגַּבֵּר וְלָקוּם לַעֲבוֹדַת הַבּוֹרֵא.

וַעֲדֶנָּה עוֹמֵד הוּא עַל מִשְׁמַרְתּוֹ, צוֹף־הַפְּלָאִים, וְהַנְּבוּאָה הָאַחַת הַסְּתוּמָה בִּלְבָבוֹ וְהַקְּרִיאָה הָאַחַת בְּפִיו, קְרִיאַת הָאוֹר.

דּוֹרוֹת נָגוֹזוּ וּנְחָלִים שִׁנּוּ מַסְלוּלָם וַעֲדֶנָּה עוֹמֵד הוּא, נְבִיא הַשַּׁחַר, וְהַתְּשׁוּקָה הָאַחַת הַטְּמִירָה בְּקִרְבּוֹ וְהַקְּרִיאָה הָאַחַת בְּפִיו, קְרִיאַת הָאוֹר.

יא
לִפְנֵי הָאָח הַבּוֹעֶרֶת

מִי אַתְּ, שַׁלְהֶבֶת־זָהָב, וּמָה הָרָז הַצָּפוּן בָּךְ, רָז־אֱלֹהִים, אֲשֶׁר יִשְׁלַח אֶת שִׁפְעַת זָהֳרוֹ מִמֵּךְ לְכָל־עֵבֶר וְאֵין פִּתְרוֹן לוֹ?

הַחֵלֶק אֱלֹהַּ מִמַּעַל אַתְּ, סֵמֶל טָהוֹר מִן הָעֶצֶם לֹא־יֻשַּׂג, כִּי נֶחֱזָה אֱלֹהַּ מִמֵּךְ?

תָּמִיד נָעָה, תָּמִיד שׁוֹאֶפֶת לִמְרוֹמִים, תֵּרָאִי נַעֲלָה מֵאֶרֶץ, עֶצֶם נִבְדָּל וְנִקְדָּשׁ, אֲשֶׁר אֵין לִנְגֹּעַ בּוֹ.

וּמָה רַב טוּבֵךְ וְנָעֳמֵךְ וְחַסְדֵּךְ, אַתְּ, אֵם הָאוֹר וְהַחֹם! הַשָּׂשׂוֹן יִפְרַח לְנֹגַהּ־עֵינֵךְ וְהַתִּקְוָה תְּפַתַּח אֶת עֹשֶׁר שָׂרִיגֶיהָ.

וְאוּלָם בִּפְרֹץ חֲמַת־זַעְמֵךְ וְהִשְׁתַּפְּכָה עַל סְבִיבֶיהָ, הַאִם לֹא כְּאֵל קַנָּא וְנוֹקֵם תְּבָרִי וּתְכַרְסְמִי אֶת קָרְבְּנוֹתַיִךְ?!

הֲלֹא אַתְּ הַקּוֹרֶנֶת מִכָּל מְאוֹרוֹת־הַשְּׁחָקִים וְהַמְחוֹלֶלֶת חַיִּים וּתְנוּעָה עַל־פְּנֵי כָּל הָעוֹלָמוֹת. אַתְּ הַקּוֹרֶצֶת חֶרֶשׁ לְרֶמֶשׂ־עָפָר

בַטַּבַּעַת אֲשֶׁר עַל אֶצְבָּעִי, וָאֲסִירֶהָ וָאַשְׁלִיכָהָ אֶל־תּוֹךְ הַדֶּשֶׁא אֲשֶׁר עַל שְׂפַת הַיְאוֹר.

כַּעֲלוֹתִי מִן הַמַּיִם בִּקַּשְׁתִּי אֶת הַטַּבַּעַת, חִפַּשְׂתִּיהָ וְלֹא מְצָאתִיהָ.

אָז עָלוּ דִבְרֵי הַמְכַשֵּׁפָה עַל לִבִּי – וָאֶתְפַּלֵּא. וְלֹא הוֹסַפְתִּי לְבַקֵּשׁ עוֹד וְלֹא חַסְתִּי עוֹד עַל הָאֲבֵדָה.

כְּאִלּוּ הֻתְּרוּ חַרְצֻבּוֹת הַגּוֹרָל הַקָּשֶׁה מֵעָלַי וְרֵיחַ גְּאֻלָּה שָׁאֲפָה נַפְשִׁי.

ז

הַשֶּׂכְוִי

עִם אַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר, בֵּין שְׁנָת וְלֹא־שְׁנָת, שָׁמַעְתִּי אֶת קְרִיאַת הַשֶּׂכְוִי.

פִּתְאֹם – אַחֲרֵי יָמִים רַבִּים! וְזָר וּמֻפְלָא הָיָה לִי קוֹל הַקְּרִיאָה, כְּבָא מִמַּעֲמַקֵּי הָעִתִּים.

הֲלֹא הוּא הַשֶּׂכְוִי אֲשֶׁר הִרְעִישׁ אֶת לֵיל־הָעֲפָאִים עַל הָאָדָם הַפֶּרֶא בְּיַעֲרוֹת־בְּרֵאשִׁית. הַמְלַּת־חִיל בָּעֲשָׂבִים הַגְּבוֹהִים וְאָדָם יָצָא כִּסְבָכוֹ וְהִבִּיט: עוֹף גָּדוֹל וַאֲדַם־כַּרְבֹּלֶת פּוֹרֵחַ מֵעַל לַצַּמָּרוֹת.

הֲלֹא הוּא הַשֶּׂכְוִי אֲשֶׁר עוֹרֵר לִפְנֵי שְׁנוֹת־אֲלָפִים אֶת הָאִכָּר שְׁזוּף שֶׁמֶשׁ־הַקֶּדֶם לְהִתְנַעֵר מֵעַל מַצַּע־עוֹרוֹ, עוֹד הַתְּנוּמָה עַל עַפְעַפָּיו, וְלָצֵאת לִמְלַאכְתּוֹ בַּשָּׂדֶה; הֲלֹא הוּא אֲשֶׁר הִמְרִיץ יוֹבְלִים רַבִּים אַחֲרֵי־כֵן, בַּעֲיָרָה נִדַּחַת בַּצָּפוֹן, אֶת הַשָּׁב הַכָּפוּף וּכְבַד־

הַחַמָּה עִם תְּכֵלֶת שְׁמֵי־הַבֹּקֶר הִבְהֲבוּ בּוֹ.

טַבַּעַת נַעֲרָה הָיְתָה זֹאת, בְּיוֹם־קַיִץ נְתָנַתָּה לִּי מִתּוֹךְ צְחוֹק־מְשׁוּבַת־נְעוּרִים.

וּבְשִׁבְתִּי אֶל מְלַאכְתִּי וְנִצְנְצָה לִי פִּתְאֹם אֶבֶן־הַחֵן בְּעֵין־חֶמְדָּתָהּ וְשָׁלְחָה אֶל לִבִּי אֶת קַוֵּי־זָהֳרָהּ מִגִּנְזֵי אֵין־הַסּוֹף.

וַיְהִי הַיּוֹם וַאֲנִי עוֹבֵר בָּרְחוֹב וְהִנֵּה אִשָּׁה קְטַנָּה וּמְנֻוֶּלֶת לִקְרָאתִי. אַךְ רָאַתְנִי מֵרָחוֹק וּבַת־צְחוֹק מְכַשֵּׁפָה הִתְעַקְּלָה עַל שְׂפָתֶיהָ הַדַּקּוֹת.

מָה הַטַּבַּעַת הַזֹּאת לָּךְ? שְׁאֵלַתְנִי. וְאַחַר הוֹסִיפָה: לָשָׁוְא! הֲלֹא הוּא אֶבֶן־הָאָסוֹן.

מָה אַתְּ דּוֹבֶרֶת? קָרָאתִי בְּרֹגֶז עָצוּר.

וְאוּלָם הִיא לֹא עָנְתָה דָּבָר וַתִּפֶן לָלֶכֶת וְרַק בַּת־צְחוֹק הַמְכַשֵּׁפָה הֶאֱרִיכָה עוֹד יֶתֶר אֶת זָוִיּוֹת־פִּיהָ.

נֶעֱלָב הָיִיתִי עַד הַיְסוֹד בִּי וּבְלִבִּי הָגִיתִי: אָרוּר הַפֶּה הַמּוֹצִיא דִבָּה עַל יְצוּרֵי־אֱלֹהִים הַתְּמִימִים!

לֹא עָבְרוּ יָמִים רַבִּים וְנֶפֶשׁ קְרוֹבָה לִי לֻקְּחָה מִמֶּנִּי, נֶפֶשׁ יְקָרָה וּנְדִיבָה.

נָשָׂאתִי אֶת כְּאֵבִי אֶל הֶהָרִים, לְשַׁלֵּחַ אֶת תִּמְהוֹנִי וְאֶת עֶלְבּוֹנִי עַל־פְּנֵי הַדְּמָמָה הַגְּדוֹלָה – וְלֹא שִׁלַּחְתִּי.

כְּצִפּוֹר בִּכְלוּב־זָהָב הִתְלַבַּטְתִּי אָנֶה וָאָנָה וְלֹא יָדַעְתִּי מוֹצָא.

וְיוֹם אֶחָד יָרַדְתִּי לִרְחֹץ בַּיְאוֹר. בְּגִלֵּי בַּמַּיִם, הִרְגַּשְׁתִּי

ח

הַקּוֹנְכִיָה

קוֹנְכִיָה קְטַנָּה וּלְבַנְבַּנָּה־חוּמָה זה אֲשֶׁר עַל הַשֻּׁלְחָן הַקָּטָן, כִּי אֶקָּחֶנָּה וַאֲשִׂימֶנָּה אֶל אָזְנִי, מַה־תֶּהֱמֶה עָלַי וְלָמָּה תֶהֱמֶה כָכָה?

הֶעָגֹם תֶּעְגַּם עַל הַחַיִּים, אֲשֶׁר רָגְשׁוּ פַּעַם בְּקִרְבָּהּ וְהָלְכוּ לָהֶם, וְהִיא נִשְׁאֲרָה קְלִפָּה, אַךְ קְלִפָּה רֵיקָה וְקוּפְאָה, אֲשֶׁר לֹא יָנוּב עֲסִיס־הָעֲלוּמִים בְּעוֹרְקֶיהָ?

אוֹ עַל שְׂפַת יַם־הַתְּכֵלֶת תַּעֲרֹג, יָם פֶּרֶא־גוֹעֵשׁ וּמַשְׁלִיךְ הַרְרֵי־גַלִּים, אֲשֶׁר בְּקִצְפּוֹ הַלָּבָן חוּלָלָה וְנִשְׁמַת־אַפּוֹ הַחֲרִיפָה וּנְשִׁיקוֹתָיו הַקָּרוֹת גִּדְּלוּהָ אַף נָסְכוּ חֹסֶן בָּהּ יָמִים רַבִּים?

אוֹ רָז הַיָּם עַל מַעֲמַקָּיו הוּא הַחַי עוֹד בִּלְבָבָהּ וְהֵד רִנַּת־עֻזּוֹ וְרַעַשׁ גְּאוֹן מִשְׁבָּרָיו, הַשּׁוֹאֲפִים וְסוֹעֲרִים וְאֵין רְוָיָה לָמוֹ, אֶל אָזְנִי יַגִּיעַ?

אוֹ לֹא! רַק רָז דָּמִי אָנֹכִי הוּא וַהֲמוֹן נַפְשִׁי הַשּׁוֹקְקָה בְּמַאֲוַיֵּי־נִצְחֶיהָ הוּא אֲשֶׁר יַעֲלֶה וְיָשׁוּב אֶל אָזְנִי?

וְאוּלַי רָז אֶחָד לִי וְלַיָּם וּסְעָרָה אַחַת, וּבְקוֹנְכִיָה קְטַנָּה זה נִפְגְּשׁוּ נַפְשׁוֹתֵינוּ וַתִּהְיֶינָה לְהֶמְיָה אַחַת, הֶמְיַת גַּעְגֻּעִים כְּבֵדִים וּנְכֵאִים אֶל מֶרְחַקֵּי אֵין־סוֹף וְאֵין־תִּכְלָה?...

ט

טַבַּעַת־הַלֶּשֶׁם

טַבַּעַת הָיְתָה לִי, מִשְׁבֶּצֶת לֶשֶׁם בָּהִיר, אֲשֶׁר כָּל אִשֵּׁי עֲלוֹת־

אֲחוּז־תִּמָּהוֹן עָמַדְתִּי תַּחְתַּי וְרוּחִי תָעָה, עָגוּם וְאִלֵּם, בֵּין חָרְבוֹת עוֹלָם.

ז

בְּעַד הַמָּסָךְ

הַאִם הֱקִיצוֹתָ פַּעַם מִשְּׁנָתְךָ וּכְמוֹ־דֹק מָתוּחַ עַל עֵינֶיךָ, אֲשֶׁר לֹא תִרְאֶה דָבָר?

רַק רֶגַע אֶחָד וְאֶל עוֹלָם אַחֵר נִתַּקְתָּ, אֶל אֶרֶץ זָרָה, אֲשֶׁר הָעַרְפִלִּים מוֹשְׁלִים בָּהּ.

הַבֵּט תַּבִּיט וְהַמָּסָךְ הַכֵּהֶה לְפָנֶיךָ וּכְמוֹ אֵין גּוּף וְאֵין מִשְׁקָל לַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּנַחֵשׁ סְבִיבֶיךָ –

כִּי־אִם חֲזוֹן־לְבָבְךָ לְבַד הֵם, יְצוּרֵי דִמְיוֹן־נַפְשְׁךָ, וְתַעֲלוּמָה לָהֶם וּפַחַד אִתָּם.

אָז יִמָּלֵט מַבָּטְךָ אֶל נַפְשְׁךָ פְּנִימָה וְשָׁקֹעַ יִשְׁקַע לִדְלוֹת פִּתְרוֹן מִבְּאֵר־אֹפֶל חִידָתָהּ – –

וּפִתְאֹם יָשׁוּב הָאוֹר לְעֵינֶיךָ וּלְבָבְךָ תּוֹהֶה עוֹד וְהָמֹה יֶהֱמֶה:

לֹא עַל כִּי אַתְּ לְעִוְרִים הָיִיתָ רֶגַע וַאֲסוֹנָם הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא עַד נַפְשְׁךָ נָגַע –

כִּי־אִם גַּם אֲשֶׁר רָאִיתָ רֶגַע, בְּעֵינֵי־בְשָׂרְךָ רָאִיתָ, אֶת מָסַךְ־הַנְּצָחִים הַכֵּהֶה, הַפָּרוּשׂ עַל־פְּנֵי כָל הַדְּבָרִים.

עוד וּבֹקֶר לֹא יִהְיֶה עוֹד וַאֲנִי מִתְגּוֹלֵל אֵי־שָׁם בְּתָא־אֲפֵלָה בְּקִבְרוֹת אֵין־הַסּוֹף.

ו

הַהֲפֵכָה בַחֶדֶר

בְּבֹקֶר יוֹם־קַיִץ סַרְתִּי אֶל בֵּית־סֵפֶר, כְּתֹם שְׁנַת־הַלִּמּוּדִים, וְלַחַץ קוֹדֵר קִדְּמַנִי בְּבֹאִי.

דּוֹמֵם וְשׁוֹמֵם עָמַד הַבַּיִת כְּקֵן עָזוּב מִצִּפֳּרָיו. מְשָׁרֵת זָקֵן, בָּטֵל מֵעֲבוֹדָה, נִרְאָה צָנוּם וְדַל מִשֶּׁהָיָה וּזְקָנוֹ צָמַח פֶּרַע.

אֵי־שָׁם עָסְקוּ בַּעֲלֵי־מְלָאכָה, נִסְּרוּ קְרָשִׁים אֲרֻכִּים.

עָבַרְתִּי אֶת אֹפֶל הַמִּסְדְּרוֹן וְלִפְנֵי חֲדַר־מַחְלָקָה אֶחָד, פָּתוּחַ לְמֶחֱצָה, עָמַדְתִּי תַחְתַּי אֲחוּז־תִּמָּהוֹן.

הַכְּתָלִים הֲשׁוּפִים, הָרִצְפָּה מְסֹאָבָה. הַקָּתֶדְרָה, מָעְתֶּקֶת מִמְּקוֹמָהּ, עוֹמֶדֶת וּמַחֲרִישָׁה — הוֹי, מַה־מַּחֲרִישָׁה! — וּפָנֶיהָ אֶל הַקִּיר, כְּמוֹ אֵין לָהּ לְהַגִּיד דָּבָר. לוּחַ־הַכְּתָב מוּרָד מִכַּנּוֹ וְצוֹלֵעַ, עָלוּב וּמְיֻתָּר, שָׁט בַּפִּנָּה. וְהַסַּפְסָלִים הַלָּלוּ, כִּנְעָרִים שׁוֹבָבִים בְּאֵין מוֹרָא הָרַב עֲלֵיהֶם, קָפְצוּ זֶה עַל זֶה וְנֶהֶפְכוּ וְנֶעֶרְמוּ לַעֲרֵמָה אַחַת וְאֵין מַפְרִיד בֵּינֵיהֶם. וּכְעֵדֵי־שְׁאִיָּה נֶאֱמָנִים, מִתְגּוֹלְלִים פֹּה וָשָׁם עוֹד קִרְעֵי נְיָר כָּתוּב וּבְלוֹאֵי־דַפֵּי־סְפָרִים וְאֵין מְפַנֶּה אוֹתָם.

אָמֹר אָמַרְתִּי אֶל לִבִּי: הֲזֶה הַמָּקוֹם, בּוֹ עָמְלוּ בְנֵי־אָדָם לִזְרֹעַ דַּעַת וְלִנְטֹעַ אֶת נִטְעֵי הַתְּבוּנָה? מָה הִיא דַעַת וּמָה הִיא תְבוּנָה? וְהַסֵּדֶר, כָּל סֵדֶר הָעוֹלָם מָה הוּא?

וְהוּא אָבַד לִי. בִּימֵי הַהֶרֶס וְהַטֶּבַח הַגָּדוֹל, בְּתוֹךְ כְּדֵי טִלְטוּל־דְּרָכִים, נֶעְלַם פִּתְאֹם וְלֹא רְאִיתִיו עוֹד.

כְּאִלּוּ קָשָׁה לוֹ, לָרַךְ, לַעֲמֹד בִּפְנֵי תִגְרַת זְדוֹן הַחַיִּים, אֲשֶׁר חָרְגוּ מִמִּסְגְּרוֹתֵיהֶם.

וְאוּלַי זֶה עָנְשִׁי הָיָה, אֲשֶׁר לֹא שָׁמַרְתִּי עָלָיו כַּאֲשֶׁר הָיָה לִי לִשְׁמֹר עָלָיו בַּיָּמִים הָהֵם הַמְטֹרָפִים.

רַק רֶגַע הֵסַבֹּתִי עֵינַי וּכְמוֹ חֵלֶק מִנְּעוּרַי נִתַּק, חֵלֶק מֵעַצְמִי וּבְשָׂרִי, עַד־הָעוֹלָם.

ה

הַשָּׁעוֹן שֶׁעָמַד

לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה הֱקִיצֹתִי וָאֶשְׁמַע דְּמָמָה זָרָה סְבִיבִי וָאֶשְׁתּוֹמֵם.

מָה הַשָּׁעָה?

נָשָׂאתִי רֹאשִׁי לִרְאוֹת בַּשָּׁעוֹן וָאֶתְחַלְחַל וָאָבִין פִּתְאֹם אֶת פֵּשֶׁר הַדְּמָמָה הַזָּרָה.

חִדַּדְתִּי עֵינַי לְהֵיטִיב לִרְאוֹת. וְאָמְנָם כֵּן, עָמַד הַשָּׁעוֹן מִלֶּכֶת וּכְרַגְלֵי מֵת קוֹפְאוֹת, מְחֻבָּרוֹת יַחְדָּו, מְתוּחָה הָיְתָה הַמְטֻלְטֶלֶת.

אֵימָה פְלִיאָה נָפְלָה עָלַי, כְּאִלּוּ נִמְצָא מֵת בְּחֶדְרִי וְהוּא שׁוֹתֵק שָׁם, מִן הַפִּנָּה, בַּחֲשֵׁכָה.

וּפִתְאֹם נִרְאָה לִי, כִּי מֵת הַזְּמַן וְלֵב כָּל־הָעוֹלָם חָדַל מִדְּפֹק — מֵת הַזְּמַן וְהַכּוֹכָבִים עָמְדוּ בְּמַעְגְּלוֹתָם וְשֶׁמֶשׁ לֹא תַעֲלֶה

לֹא הָיָה אָרְחוֹ עֹז וְתַקִּיפוּת כְּאֹרַח מַרְבִּית בְּנֵי־גִילוֹ וְכָל יֵצֶר־זָדוֹן רָחַק מִמֶּנּוּ. פָּנָיו עָנוּ בוֹ, כִּי לְשַׁעֲשׁוּעִים נוֹלַד וּלְרֹךְ וּלְרֵעוּת, וְכָל יֵשׁוּתוֹ אָמְרָה: שָׁלוֹם, שָׁלוֹם!

בֶּן־לִוְיָתִי תָמִיד עַל שְׁבִילֵי־נְדוּדַי, עַד אִלֵּם הָיָה לַחֲלוֹמוֹת נְעוּרַי, לִתְרוּעוֹת נַפְשִׁי וּלְשִׁגְיוֹנֶיהָ.

וּפַעַם הָרְתָה יָד צְנוּעָה אוֹתוֹת־תַּעֲלוּמָה בִּבְשָׂרוֹ וְהוּא נָשָׂא בְגָאוֹן אֶת הַסּוֹד אִתּוֹ, סוֹד־הָאַהֲבָה.

וּבְהִמָּלְטִי עַל נַפְשִׁי מִפְּנֵי רִשְׁתּוֹת הַחַיִּים וּשְׁחִיתוּתָם וְהָיָה הוּא הַיָּחִיד אֲשֶׁר נִסְפַּח אֵלַי עַל מִשְׁעוֹלֵי בְדִידוּתִי.

אָז יֵשׁ אֲשֶׁר יָשַׁבְתִּי, מַחֲרִישׁ בְּעִצְּבוֹנִי, עַל שְׂפַת יְאוֹר־מְנוּחוֹת וְהוּא יָצָא לְשַׂחֵק לְפָנַי בְּחַצְצֵי־אֶבֶן וּלְשַׂרְטֵט שִׂרְטוּטֵי־רָזִים עַל־פְּנֵי הַחוֹל הַכָּתֹם.

כָּכָה אָמַר לְפַכֵּחַ אֶת צַעֲרִי.

וְאָמְנָם כְּאָח הָיָה לִי, כְּאָח צָעִיר, תָּם וְנֶאֱמָן, וַאֲנִי אֲהַבְתִּיהוּ.

וְלֹא אַחַת הֵצִיצוּ עֵינַיִם יָפוֹת בּוֹ מִן הַצַּד, כְּמוֹ בְקִנְאָה, וְקוֹל מִתְגָּרֶה, קוֹל־אִשָּׁה, אָמַר: שַׁבֵּר אֲשַׁבְּרֶנּוּ, כִּי כָכָה יָקָר הוּא לָךְ.

וַאֲנִי, בְּבַת־צְחוֹק עַל פִּי וּבַחֲרָדָה כְבוּשָׁה בַלֵּב: אַל תַּעֲשִׂי זֹאת! כִּי אָמְנָם יָקָר הוּא לִי מְאֹד.

אָצִים וְעוֹבְרִים פְּקוּחֵי־עֵינַיִם עַל־פְּנֵיהֶם וְלֹא נִרְאֶה דָבָר.

וְלָמָּה נַמְרִיא לִשְׁחָקִים וְנִשָּׂא אֶל יַמִּים רְחוֹקִים נַפְשֵׁנוּ וַהֲדַר־אֵין־סוֹף וְרִמְזֵי תַעֲלוּמוֹת־אֵין־חֵקֶר עַל כָּל מִדְרַךְ כַּף־רַגְלֵנוּ זְרוּעִים?!

רַק רֶגַע נֵעָצֶר־נָא וְנִתְבּוֹנֵן מִסָּבִיב לָנוּ — הַאִם לֹא נִכְבֹּשׁ פָּנֵינוּ בַקַּרְקַע מִבֹּשֶׁת?

כִּי הִנֵּה אָמַרְנוּ: רָאִינוּ גַם־רָוִינוּ כֹּל — וְדָבָר לֹא רָאִינוּ עוֹד.

אָמַרְנוּ: חָכַמְנוּ — וּכְבְעָרִים נַעֲמֹד וְלֹא נָבִין דָּבָר.

כִּי הִנֵּה נִפְקְחוּ עֵינֵינוּ לִרְאוֹת, בַּאֲשֶׁר לֹא פִלַּלְנוּ לִרְאוֹת, אֶת גְּאוֹן־תִּפְאֶרֶת אֱלֹהִים וְאֶת רָזֵי־הַנְּצָחִים הַגְּדוֹלִים, אֲשֶׁר אֵין פִּתְרוֹנִים לָמוֹ.

ד

הַמַּקֵּל

רֵעַ הָיָה לִי, רֵעַ אִלֵּם — וְאָבַד לִי.

שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה שָׁנָה הִתְהַלֵּךְ עַל־יָדִי, לִוָּנִי עַל כָּל דְּרָכַי וְלֹא־דְרָכַי — שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה שְׁנוֹת־נְעוּרִים.

וְכַאֲשֶׁר אָבַד לִי — כְּמוֹ נִתַּק חֵלֶק מִנְּעוּרַי, חֵלֶק מֵעַצְמִי וּבְשָׂרִי, עַד־הָעוֹלָם.

כְּעֶלֶם בֶּן־שֵׁשׁ־עֶשְׂרֵה הָיָה מַרְאֵהוּ, קַל וְעָנֹג כִּבְתוּלָה, וּמָתְנַיִם גְּבִיהִים לוֹ וְצִנְעַת־חֵן וָתֹם שֶׁל בְּתוּלָה.

הָעֲנִיּוֹת, וְאֵין שָׁם עֲלֵיהֶן לֵב וְאֵין מְרַחֵם עֲלֵיהֶן.

שֶׁמֶשׁ כִּי תַךְ עַל קָדְקֳדָן, גֶּשֶׁם זוֹעֵף כִּי יִשְׁטְפֵן, בְּעַנְוַת־יְתוֹמִים תִּשֶּׂאנָה חֶלְקָן וְלֹא זִיו וְלֹא הֲלִיכָה.

לֹא זִיו וְלֹא הָגֶה! וְהַחַיִּים הַגְּדוֹלִים רוֹעֲשִׁים עוֹבְרִים עַל־פְּנֵיהֶן.

וְיֵשׁ נִדְמֶה: מִקַּדְמֵי יָמִים נִתְּנָה הַדַּעַת בָּהֶן, דַּעַת כָּל מְסִבָּה וְכָל תַּכְלִית — וְהֵן מַחֲרִישׁוֹת.

הוּרַם הוּרַם קְצֵה הַמָּסָךְ לִפְנֵיהֶן וְהֵן רָאוּ רֶגַע אֶת עֶצֶם הַדְּבָרִים — וַתֶּאֱלַמְנָה לָנֶצַח.

אוֹ גְּזֵרַת הַשְּׁתִיקָה נִגְזְרָה עֲלֵיהֶן וְהֵן שׁוֹמְרוֹת בְּחֻבָּן אֶת סוֹד־הַהֲוָיָה הַגָּדוֹל מִשְׁמֶרֶת־קֹדֶשׁ עַד הָעוֹלָם.

הֵן שׁוֹמְרוֹת בְּחֻבָּן אֶת סוֹד־הַהֲוָיָה הַגָּדוֹל, וּמָה הַחַיִּים הַחוֹלְפִים כִּי תִתְרַגֵּשְׁנָה עֲלֵיהֶם?!

אָהַבְתִּי אֶת הָאֲבָנִים, אֶת אַבְנֵי־הַשָּׂדֶה הָאִלְּמוֹת, וְרַחֲמֵי רַחֲמַי עֲלֵיהֶן.

ג

אֶבֶן כְּעוּרִים...

אֶבֶן כְּעוּרִים נִתְהַלֵּךְ עַל־פְּנֵי אֲדָמָה וְלֹא נִרְאֶה דָבָר.
פְּלָאִים, פְּלָאִים מִסָּבִיב לָנוּ וּנְגֹהוֹת־אֱלֹהִים בַּכֹּל, וַאֲנַחְנוּ

עַצְמָהּ בַּחֲלַל אֵין־סוֹף בֵּין רִבְבוֹת אַלְפֵי מְאוֹרוֹת, נִשְׁלְחָה וּבָאָה קֶרֶן־הָאוֹר הַפְּשׁוּטָה.

אֶל מְעַט הַמַּיִם אֲשֶׁר בְּכוֹס־הַזְּכוּכִית בָּאָה וַתַּעֲמֹד, חוּט־כֶּסֶף מְאַחֵד שָׁמַיִם וָאָרֶץ, נֶסֶף וְאֵין־סוֹף.

וְכָל חִידַת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ הֻגְּצָה לִי מִכּוֹס הַמָּיִם.

עָלְתָה בִי נַפְשִׁי וְהָמְתָה בִי:

מָה הֵם הַנּוֹזְלִים, הַשְּׁקוּפִים, הָעֲצוּרִים הָאֵלֶּה? אֵיכָה יִרְבְּצוּ, יִשְׁתַּטְּחוּ, יִתְעַגְּלוּ בַכּוֹס וְהַשָּׁלוֹם וְהַנַּחַת עַל־פְּנֵיהֶם? וְהַזְּכוּכִית הַזֹּאת, רֶגֶב לֹטֶשׁ זֶה, מִי בָדָה מִלִּבּוֹ?

נֵס בְּתוֹךְ נֵס – וְהֵם אֲחוּזִים זֶה בָזֶה וּמְקַבְּלִים זֶה מִזֶּה – נֵס־מִשְׁנֶה!

וְהִנֵּה גַם יָרְדָה קֶרֶן־אוֹר דַּקָּה מִמָּרוֹם וַתְּהִי לְבַת־צְחוֹק טְהוֹרָה אַחַת עִם הַמַּיִם וְעִם כּוֹס־הַזְּכוּכִית, לְחִדָּה חֲרִישִׁית וּתְמִימָה, אֲשֶׁר אֵין דָּבָר לְפָנֶיהָ וְאַחֲרֶיהָ אֵין מְאוּמָה.

וְכָל חֲלוֹמוֹת מַאֲוַיֵּי הַחַיִּים הַגְּדוֹלִים צָחֲקוּ אֵלַי מִכּוֹס הַמָּיִם.

ב

אַבְנֵי הַשָּׂדֶה

אָהַבְתִּי אֶת הָאֲבָנִים, אֶת אַבְנֵי־הַשָּׂדֶה הַפְּשׁוּטוֹת, אֲשֶׁר אֵין תֹּאַר וְאֵין הָדָר לָהֶן.

דּוֹמְמוֹת־עֲלוּבוֹת רוֹבְצוֹת הֵן מִתַּחְתֵּיהֶן, יַלְדוֹת־הַבְּרִיאָה

יעקב כהן

פְּלָאִים וּרְמָזִים

א

כּוֹס הַמָּיִם

יְגַע־שַׁרְעַפִּים נִתַּקְתִּי מֵעַל הַסֵּפֶר. נָשָׂאתִי רֹאשִׁי וָאַבִּיט נִכְחִי וְלֹא חָשַׁבְתִּי דָבָר.

נֶעְתַּק הָעוֹלָם מִמֶּנִּי וָהָלְאָה וְרוּחִי נָח עַל כְּנָפָיו, בָּדֵל לְעַצְמוֹ, כְּמוֹ מִחוּץ לַחַיִּים.

וְהִנֵּה נָטוּ עֵינַי אֶל כּוֹס הַמַּיִם אֲשֶׁר בִּקְצֵה שֻׁלְחָנִי וְהִיא נוֹצֶצֶת וְצוֹחֶקֶת צְחוֹק חֶדְוָה חֲרִישִׁית בְּאוֹר־הַצָּהֳרָיִם.

מָה רַב הַזֹּהַר! תָּמַהְתִּי אֶל נַפְשִׁי.

וּפִתְאֹם כְּמוֹ נִפְקְחוּ עֵינַי לָרִאשׁוֹנָה, הִבַּטְתִּי אֶל הַמַּיִם וְאֶל סִלּוֹן־הָאוֹר הָעוֹמֵד בָּהֶם וְלֹא יָדַעְתִּי דָבָר.

עָלְתָה בִי נַפְשִׁי וְהָמְתָה בִּי:

מִמֶּרְחַקֵּי מְרוֹמֵי אֵין־חֵקֶר, דֶּרֶךְ רִבְבוֹת אַלְפֵי מִילִים, טָסָה וּבָאָה קֶרֶן־הָאוֹר הַפְּשׁוּטָה.

מֵעִם שֶׁמֶשׁ־הַזָּהָב, אֲבוּקַת־הַחַיִּים הַגְּדוֹלָה, הַנּוֹשֵׂאת אֶת־

לִי נִדְמֶה: חַיַּי הָיוּ חֲלוֹם,
וְאָשְׁרִי — פְּנִינָה חִישׁ יוֹרֵדָה
וְצוֹלְלָה לְעִמְקֵי תְהוֹם,
וְנַפְשִׁי שְׁכוּלָה וְאוֹבֵדָה,
עֲטוּפַת־שְׁחוֹר, בּוֹכִיָּה דֹּם
וּמִתְעַלֶּפֶת בִּמְרִי־אֵידָהּ,
בְּחֹשֶׁךְ הַיּוֹם.

קָרָן לֹא תַרְנִין מְרִי חֶלְדִּי הֶעָכוּר
עוֹמֵד עָלַי שַׂר־הַלַּיְלָה הַשָּׁחוֹר.
עוֹרֵג לְבָבִי לַבַּרְבּוּר הַצָּחוֹר,
לְעֶדְנַת רוֹן־יָה וּלְגִיל זֹהַר־הַיּוֹם –
עוֹמֵד עָלַי שַׂר־הַלַּיְלָה הַשָּׁחוֹר,
פּוֹרֵשׂ כְּנַף־צְלָלִים עַל נוֹף הַחֲלוֹם.

III

טְרִיאוֹלֶט

רַד הַשֶּׁלֶג, שַׁלְאֲנָן כַּמָּוֶת הוּא רַד
נָח הַשֶּׁלֶג הַכָּבֵד עַל לִבִּי.
קוֹפְאָה צִפּוֹר בַּקֵּן וְכוֹרֵעַ הַבַּד –
רַד הַשֶּׁלֶג, שַׁלְאֲנָן כַּמָּוֶת הוּא רַד.
קָבוּר אַחֲרוֹן הַצִּיץ וְהִצְטַמֵּק הַלֶּשֶׁד,
לִי לִפְלֵטָה נִשְׁאֲרוּ מֵאִבִּי –
רַד הַשֶּׁלֶג, שַׁלְאֲנָן כַּמָּוֶת הוּא רַד,
נָח הַשֶּׁלֶג הַכָּבֵד עַל לִבִּי.

IV

רוֹנְדוֹ

בַּחֲשַׁךְ הַיּוֹם עַצֶּבֶת כְּבֵדָה
עַל נַפְשִׁי נוֹחֲתָה, וְדֹם
אֶל חֵיק הַצְּלָלִים אֶתְבּוֹדֵדָה,
בַּחֲשַׁךְ הַיּוֹם.

משה רַבִּינגר

שִׁירִים

I

בִּרְכַּת אוֹרָה

מִמַּחֲשַׁכֵּי הָעֲנָנִים
לְבָנָה זַכָּה, חִוְרַת־פָּנִים
דֹּם הִשְׁקִיפָה,
וּבְמַבָּטָהּ, כְּאֵם רַחוּמָה,
עַל הָעוֹלָם קְסוּם־הַתְּנוּמָה
אוֹר הִרְצִיפָה.
נִיד לֹא קָם עִם זִיו־הַבְּרָכָה,
כְּבָרִאשׁוֹנָה בַּכֹּל נָחָה
שְׁנַת־נְשִׁיָּה,
לִבִּי יָחִיד תּוֹךְ הַדְּמָמָה
לְבִרְכַּת אוֹרָה חֶרֶשׁ הָמָה:
רַחֲמָנִיָּה!

II

טְרִיאוֹלֶט

עוֹמֵד עָלַי שַׂר־הַלַּיְלָה הַשָּׁחוֹר,
פּוֹרֵשׂ כְּנַף־צְלָלִים עַל נוֹף הַחֲלוֹם.

וְהִיא – מַה־קָּרָה הִיא וְזָרָה...

מִי וָמָה אַתְּ, אִשָּׁה, כִּי תַפְחִידִי
בְּבַת־צְחוֹק קָרָה אַחַת אֶת לְבָבִי –
שְׁנֵינוּ תּוֹךְ הַלַּיְלָה, אַךְ יְחִידִי
יִמְצָא אוֹתִי יִצְרִי עַל מִשְׁכָּבִי...

חַג־שִׁכְרוֹנִי לֹא תָחֹגִּי אִתִּי,
צְרוּב נַפְתּוּלֵי־תַאֲוָה דָּמִי שׁוֹאֵג –
וְאַתְּ, לְמוּדַת־לֵילוֹת, כִּי תַבִּיטִי,
וּבְעֵינַיִךְ יֹפִי קַר וְלוֹעֵג...

חֲמֻדּוֹת גֵּוֵךְ אֵשֶׁת כִּשְׁתוֹת זִיו־כַּלָּה,
גִּזְרַת אֵבָרַיִךְ תַּדְלִיק עֵינִי –
שָׂבַע תִּיף הַכּוֹס בִּשְׁתוֹתִי רַעֲלָה
וְשָׂבַע לַעַג עֵינֵךְ יַפְחִידֵנִי.

אָשְׁתֶּה רַעַל מִן גְּבִיעַ־זָהָב,
בְּפֶגֶר־יִפְעָה נַפְשִׁי הַטְּמֵאָה – –
פְּרוּסַת יֹפִי מֵת בְּהָצִיק רָעָב
בְּלֵיל־זְוָעָה...

לונדון.

עוֹד רֶגַע וְנָבַח, בְּלִי־צִדְיָה הִתְמַלֵּט
חֲצִי־נְבִיחָה, הֵד־נַהַם מִפִּיו – וַיֹּאבַד...
וַיְּפַקֵּר אֶת רִירוֹ וַיּוֹשֶׁט כַּפּוֹתָיו,
וַיּוֹרֶד לַתְּמְזָה אֶת רֹאשׁוֹ הַכָּבֵד.

סָלַחְתִּי לַכֶּלֶב הַמַּבִּיט תַּחֲנוּנִים,
עַז־נֶפֶשׁ מִתְיָאֵשׁ וְכוֹפֵר בָּעִקָּר – –
מִלְּבַד שְׁלָשְׁתֵּנוּ וְנֶפֶשׁ הַתְּמְזָה
לֹא עָבַר אָז אָדָם עַל־פְּנֵי כָל־הַכִּכָּר.

הֲשָׁמַר הַכֶּלֶב סוֹד יֹפִי בְּעֵינָיו,
וְהִתְרַעֵם עַל קוֹנוֹ, לֹא אָדָם יְצָרוֹ?
כִּי לָמָּה זֶה הִבִּיט אֵלַי כְּמִתְקַנֵּא,
וְלָמָּה זֶה הוֹשִׁיט אֵלַיִךְ צַוָּארוֹ?...

מָה רַחֵם אֲרַחֵם אֶת כַּלְבֵּךְ הַמְּסֻלְסָל,
וּמָה אָהֹב אֹהַב שִׂיא־הַדְרַת גִּזְרָתֵךְ!
מֵעַרְבֵי הַשָּׁנָה יְבֹרַךְ הָעֶרֶב
נְחַנִי בְּדַרְכֵּךְ הַתְּמְזָה לִקְרָאתֵךְ...

III

בְּלֵיל־זְוָעָה...

כְּשַׁיִשׁ קַר וְעֹנֶג הִיא מְתוּחָה,
בְּאֹפֶל חֶדֶר יַבְהִיק לֹבֶן־בְּשָׂרָהּ –
כְּנִפֵּף מַעְיַן־הָר תַּאֲוָתִי שְׁפוּכָה,

וְחָזַךְ אָז הוּרַם – יָדַעְתִּי, כִּי יוּרָם...

אָז צָמַח תְּו־חֶסֶד עַל מִצְחֵךְ הַשַּׁאֲנָן
בְּרִיסֵי־עֵינַיִךְ אָז נִתְלָה חֲלוֹם־תְּנוּמָה –
וַיִּרְעַד הַשַּׁיִשׁ וַיֶּהֱם וַיֶּאְדַּם,
וַיִּבְהַק עַל חָזֵךְ נְתִיב־הַתַּעֲלוּמָה...

אָז מֵעַךְ הַשִּׂרְטוּט הַגֵּא בִּקְצוֹת שְׂפָתַיִךְ
וַיִּצְהַל עַל לָחְיֵךְ אָז חַכְלִיל־נְדָבָה – –
הִתְנַמְנֵם הָעֶרֶב וַיִּגְוַע שְׁאוֹן־קֶרֶת
מֵעֵבֶר לַתְּמוּזָה הַשּׁוֹתְקָה מֻזְהָבָה.

זֶה כַּלְבֵּךְ אַף־הוּא פִּתְאֹם חָדַל לִנְבֹּחַ,
וַיְשַׁנֶּה אֶת טַעְמוֹ וְחוּשׁ־רֵיחוֹ נָמָר –
וַיְלַחֵךְ בֶּעָפָר וַיְלַקֵּק נְעָלַי,
וַיֵּדַע, כִּי חָטָא לִי, חִנָּם לִי שָׁמָר.

הוּא הֵצִיץ בַּנָּהָר הַשּׁוֹזֵר חֲלוֹם־עֶרֶב,
הֵנִיעַ רַעְמָתוֹ וַיִּרְבַּץ עַל כְּרָעָיו,
וַיִּבְלַע מַבָּטוֹ אֶת שֶׁקֶט הַתְּמוּזָה,
וּדְבַר־מָה עֲרִירִי בְּעֵינָיו כֹּה כָאָב...

הוּא הִבִּיט כְּתוֹהֶה עַל פֵּשֶׁר הָעוֹלָם,
וַיָּקֵא מֵעֵינָיו כְּאֵב שָׁחוֹר מְלֵא־צַעַר,
הִתְנוֹדֵד, הִתְמוֹדֵד, וְלֹא מָצָא מָנוֹחַ,
וַיִּפְהַק וַיִּפְסֹק – וְשֵׁנִית פִּיו פָּעַר.

עָחָיו גַם שְׁתֵּיהֶן בְּדָמוֹ שֶׁל שֶׁקְסְפִּיר,
שְׁתֵּי נָשִׁים־עוֹלָמוֹת, שֶׁיָּצַר לְמוֹפֵת.

דִּבַּרְתִּי עַל צַמּוֹת, עַל לַהֲבוֹת־זָהָב,
הַזּוֹחֲלוֹת בְּלֶב־אִישׁ וְחוֹרְכוֹת נְשָׁמָה,
עַל גֶּבֶר, הַנּוֹדֵד כָּל־חַיָּיו לַיֹּפִי,
צָפוֹנָה וְנֶגְבָּה, מִזְרָחָה וְיָמָּה...

עַל־אוֹדוֹת הַנָּשִׁים בְּאֶרֶץ הָאַנְגְּלִים,
עַל פִּיךְ שַׂגִּיא־חֵן, הַמְקַמֵּץ וְשׁוֹתֵק...
עַל נִיעַ־הַכָּבוֹד לְגֵאוּת גִּזְרָתֵךְ,
שָׁנִים אַחֲרֵי נִים תּוֹךְ לְבָבִי הוּא נוֹתֵק.

דִּבַּרְתִּי עַל אָדָם, עַל גּוֹי וְעַל גֶּזַע,
עַל גַּאֲוַת הוֹד־מֵצַח וְעַל שֶׁקֶט עֵינַיִם,
עַל שֶׁקֶט עֵינַיִם הַמְסָעֵר דַּם־גֶּבֶר,
עַל סוֹדוֹת הָאַהֲבָה בְּעוֹלַם־הַצְּבָעִים...

עַל־דְּבַר בְּנֵי־הַנֵּכָר הַבָּאִים מִמֶּרְחָק,
וּבִלְבָבָם דָּם אַחֵר מֵעֵבֶר לְיַמִּים,
וּמְבִיאִים לַצָּפוֹן, לְרִגְבֵי הַקָּרַת,
גַּעְגּוּעִים מוּזָרִים וּלְבָבוֹת כֹּה־חַמִּים.

דִּבַּרְתִּי עַל אֵלֶּה וְהַרְבֵּה כָּאֵלֶּה,
שֶׁהִנְנִי חַי וְגַם סוֹבֵל בַּעֲבוּרָם — —
וְלִבֵּךְ לִי דָפַק — יָדַעְתִּי, כִּי יִדְפֹּק,

רַק תְּו־רָצוֹן אֶחָד בִּי הָעִיר תַּעֲצוּמוֹת –
נִיעַל הָאֵד כְּמוֹ עֶשֶׁן הַלְּבוֹנָה,
מְקַטְּרָה לְאַחַת הָאֵלוֹת הַקְּדוּמוֹת.

הִשְׁתַּזֵּר הָאֵד וַיִּרְקַם לְוִילוֹן,
לְמָסָךְ דַּק מַבְדִּיל בֵּין יִפְעָה לְיִפְעָה,
בֵּין שְׁקִיעָה בַּמַּעֲרָב וּזְרִיחַת בַּת־צָפוֹן,
וַתִּבְעַר לָךְ נַפְשִׁי וְקוֹדְחָה הַטִּיפָּה – –

וָאֵשֵׁב לְצִלְעֵךְ מוּל שֶׁקֶט הַתְּמָזָה,
וָאָרֵב אֲמָרִים עַל כְּרוּבִים שַׁאֲנַנִּים
וְעַל יַלְדֵי גֵיהִנֹּם – עַל נַפְשִׁי, עַל נַפְשִׁי...
וְעַל־אוֹדוֹת הֱיוֹתִי כְּאַחַד צוֹעֲנִים – –

עַל גְּבָרִים הַדּוֹלְקִים כִּשְׁמָשׁוֹת בַּלַּיְלָה,
וְעַל אֵלֶּה, בְּעוֹרְקֵיהֶם יְהַלֵּךְ דַּם־דָּגִים,
עַל גְּבָרִים הַמּוֹסְרִים אֶת־נַפְשָׁם עַל אַהֲבָה,
וְעַל אֵלֶּה, הַנֶּהֱנִים מֵחֻקִּים, מִנְהָגִים...

עַל־אוֹדוֹת הֱיוֹתִי מִיַּלְדֵי הָעִבְרִים,
בֶּן אֶרֶץ־כְּנַעַן, בָּהּ יִגְבַּר הַשָּׁרָב –
עַל חוֹטְאֵי־יְהוּדָה, שִׁכּוֹרֵי־אֶפְרַיִם,
בְּטֶרֶם הַמִּקְדָּשׁ הַיָּפֶה שָׁם חָרָב.

דִּבַּרְתִּי עַל יוּלְיָה וְעַל קְלֵיאוֹפַּטְרָה,
עַל בְּתוּלַת גַּן־עֵדֶן וְעַל אֵשֶׁת־הַתֹּפֶת,

אַךְ שָׂגָה הַכֶּלֶב – מִלְּבַד דָּם רוֹתֵחַ,
כִּי תוֹסְסָה נֶפֶשׁ מוּל יִפְעָה כוֹרַעַת,
מַקְרִיבָה חֲלוֹמוֹת, נִצָּנֵי שְׂדֵה־סַהַר,
וְקַרְנֵי זִיו־דִּמְיוֹן לְיֹפִי קוֹלַעַת.

חֵטְא חָטָא לִי כַלְבֵּךְ – לֹא הִרְהוּר־בְּשָׂרִים
אָז תָּסַס בְּלִבִּי וַיְעַשֵּׁן אֶת מֹחִי –
כִּי רָעֲדָה נַפְשִׁי מוּל הַסְדֵי יְצִירָה,
מוּל מְנָת יִפְעָה רַבָּה, אַל גָּמַל עָלָיִכִי.

מוּל אַלְפֵי הֶגְיוֹנוֹת, אַל בִּטֵּא בִגְוִיָּה,
מוּל רִבְבוֹת דָּבָר, אַל אָמַר בְּבָשָׂר,
מוּל נְפוּצֵי עֶשְׁתּוֹנוֹת, שֶׁרַכֵּז בְּגִזְרָה,
וְעַל חִטּוּב גֵּו אֶחָד אֶת נַפְשׁוֹ כֹּה מָסָר...

אַל־אַרְצֵךְ יְבָרֵךְ בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת,
וַתְּדַבֵּר הַגְּוִיָּה אֵלַי בִּשְׂפַת־אֵלִים,
כְּדַבֵּר חֲלוֹם רָחוֹק לְחוֹלֵה־גַעְגּוּעִים,
הַנִּרְדָּם עַל כַּפּוֹ בְּלֵילוֹת אֲפֵלִים...

הַיּוֹם נָטָה לַעֲרֹב, אַד הָעֲלָה הַנָּהָר,
בְּבוֹאַת בּוֹא־שֶׁמֶשׁ בַּתְּמוּזָה הַבְּהִיקָה –
פָּסַחְתִּי עַל כַּלְבֵּךְ וָאֶקְרַב אֵלַיִךְ,
נִתְקַבְּלִי אֶת פָּנַי בְּגַאֲוַת־שְׁתִיקָה...

רַק תַּלְתַּל־פָּז אֶחָד לִי רָמַז לָשֶׁבֶת,

צָבַע שְׂפָתַיִם, שֶׁבָּגַר בֶּן־אָבִיב,
וּלְשׁוֹנוֹת־הַחֵשֶׁק – אַרְגָּמָן הַשְּׁקִיעָה.

רַחֲשֵׁי־הָרָז שֶׁל גְּדוֹלֵי־עֲמָקִים,
דְּבַר צִמְחֵי־פֶּרֶא הַשּׁוֹרְצִים בֶּהָרִים;–
הַסְכֵּת: מִנֶּצַח לָנֶצַח נִשָּׂאָה
זִמְרַת־בְּרֵאשִׁית, הֵד שִׁירַת־הַבְּשָׂרִים!...

II

שַׁלְשַׁלְתֵּךְ

חָמַדְתִּי יָפְיֵךְ, יְפִי־גֶזַע, הוֹד־מֶחְצָב,
אֶת עִדּוּן־פָּנַיִךְ וְרֹב שֶׁקֶט־חִנֵּךְ;
עוֹר בְּשָׂרֵךְ הָאָצִיל, בְּרַק שַׁיִשׁ לְבַנְבָּן –
וָאֵדַע, כִּי אַתְּ בַּת נְדִיבֵי־עַם הִנֵּךְ.

עָרַגְתִּי עַל יָפְיֵךְ כְּשֶׁרְאִיתִיךְ רִאשׁוֹנָה
עִם כַּלְבֵּךְ הַמְסֻלְסָל מוּל תְּמְזָה מְטַיֶּלֶת;
זֶה מִצְחֵךְ הַשַּׁאֲנָן, מַבָּטֵךְ גֵּא־שׁוֹקֵט –
וָאֵדַע, כִּי אַתְּ בַּת אֶרֶץ מְאֹד נַעֲלָה.

זֶה כַּלְבֵּךְ הַמְסֻלְסָל, הַשּׁוֹמֵר לְרֹאשֵׁךְ,
בִּי יָרָה עֵין־זַעַם וַיִּנְבַּח נְכָאִים,
וְהֵיטֵב לוֹ חָרָה, כִּי נִחֵשׁ לְדָמִי,
וַיָּרַח בִּנְחִירָיו הִרְהוּרֵי־חֲטָאִים...

גְוִיוֹת תִּצְמַחְנָה חֲדָשׁוֹת לָעֲרָבִים,
חִטּוּב וְגִזְרָה וּתְנוּעוֹת הָעֶדְנָה,
בְּשָׂרִים וָחֵן וְכַוָּנֵי־אֲהָבִים.

רִקְמוֹת־הַמֶּשִׁי הַצְּחוֹרוֹת נִשְׁקָפוֹת,
בּוֹלְטוֹת־מְגֹרוֹת, מְשׁוּלֵי הַשְּׂמָלוֹת;
כְּלָלְאוֹת הַשַּׁחַר בְּשִׂמְלַת הַתְּכֵלֶת,
בְּהָנֵץ הַשַּׁחַק זָרוּעַ חֲבַצָּלוֹת.

יִצְהַל הַדָּם לִקְרַאת נַעֲרָה וְנַעֲרָה,
שָׁטוֹת, מְשַׁרְבְּבוֹת צַוְּארֵי בַּרְבּוּרִים;
מִקְלָעוֹת זָהָב וּמַחְלְפוֹת עוֹרֵב –
כֻּלָּן לִי בְּרוּכוֹת בְּחַג־הַבִּכּוּרִים!...

עָרְגָה חֲרִישִׁית תְּרַכֵּךְ הַפָּנִים,
תַּסְבִּיא הָאֲוִיר וּתְשַׁכֵּר הַדְּשָׁאִים;
בַּת־צְחוֹק חֲצָאִית עֲרוּמָה תִּתְפַּנֵּק
בְּזָוִיּוֹת־פֶּה, כִּמְבַשֶּׂרֶת חֲטָאִים...

תַּלְתַּלֵּי־שְׁחוֹר עֲלֵי לִבְנַת מְצָחִים,
עֵינֵי־הִשְׁתּוֹקְקוּת דּוֹלְקוֹת כִּשְׁהָמִים;
דּוֹבֵב לַיֵּצֶר הֵד יַרְכֵי־עֲתֶרֶת,
וְרֵיחַ פִּי־נַעֲרָה – נִיחוֹחַ צְרוֹר־בְּשָׂמִים.

כִּתְפֵי־הַשֵּׁן הָעֲרֻמּוֹת לְמֶחֱצָה,
בְּנוֹת־חָזֶה נִשְׁקָפוֹת מִמַּטְוֵה־רְמִיָּה,

ש. פינסקי

שִׁירִים

I

בִּכּוּרִים

עוֹד פַּעַם אָבִיב וּפְרָחִים וּבְתוּלוֹת,
שְׁקִיעוֹת הַכֶּשֶׁף וְעַרְבֵי נְעוּרִים –
נַעֲרוֹת־הַבֹּסֶר, נִצָּנֵי אִשְׁתַּקֵּד,
בָּגְרוּ לְפֶתַע בְּלֵילוֹת־בִּכּוּרִים.

יָרְקוּ עֲשָׂבִים – מְלֹא־עוֹלָם הַדֶּשֶׁא,
צָמְחוּ הַצַּמּוֹת – מְלֹא־תֵבֵל הָאִשָּׁה;
אוֹרְבָה הַתַּאֲוָה מֵאַחֲרֵי הָאֹפֶק,
רוֹבְצָה כִּלְבִיאָה רְעֵבָה, מַחֲרִישָׁה...

פִּתְאֹם וַתִּהְרֹג מִשְּׁפוּנֵי מִרְבָּצָהּ,
פִּתְאֹם וַיְהַבְהֲבוּ עוֹלְמֵי־עוֹלָמִים –
רוֹטֵט הַדָּם נַעֲלַץ־הֵשֶׁק בָּעוֹרְקִים
מוּל כְּרוּבֵי שְׁקִיעָה מִזְדַּוְּגִים מִזְדַּמְּמִים...

תְּלוּיָה הַחֶמְדָּה בְּרִיסֵי־עֵינַיִם,

הַב הַמַּאֲכֶלֶת!

הַלַּיְלָה אֶשְׂרֹט בִּבְשָׂרִי

כָּל מַדְוֵי אֶתְמוֹלִי וּמָחֳרִי

וַאֲנַתְּקָה הַשַּׁלְשֶׁלֶת!

בַּחֲשֵׁכָה אַתִּיז אֶצְבְּעוֹתַי

אַחַת אַחַת אֶל הָאָרוֹן,

וּסְבִיבוֹ חוּג שָׁחוֹר אָחוּגָה וָאָרֹן

שִׁיר אַחֲרוֹן יְמוֹתַי —

VII

טָבַחְתִּי אֶת אִשְׁתִּי

וָאֶשְׂרְפָה בֵיתִי —

הָבוּ לִי לִשְׁתּוֹת

וְלִבְכּוֹת אֶת מֵתִי!

גֶּשֶׁם שׁוֹלֵחַ בִּי מְחָטָיו —

וְעֵירֹם אֶעֱמֹדָה —

עֵת לִי כִּי־אֶזְרֹק כָּל יָמַי

וַאֲכַל הָעֲבוֹדָה!

אַךְ עֵינַי הִנְחַלְתִּי לַלַּיְלָה

וְעָפוּ לָעַד שְׁנֵי מְאוֹרוֹת,

לָאִיר לִלְבּוֹת הַדְּוּוּיִם

לְעֶבְרֵי הַדּוֹרוֹת.

בִּמְחוֹלוֹת אֵצֵא אֶת הַמַּלְכָּה
לִקְרַאת הַמָּוֶת.

עַל הַכְּתָלִים הָאֲדֻמִּים
רוֹקְדִים צְלָלִים כֵּהִים־חוּמִים
וְשׁוֹלְחִים לָשׁוֹן לְמוּלֵנוּ.

אֶת הַמַּלְכָּה אֶסְעַר, אֵדֶא,
מְאוּם לֹא אֶרְאֶה, מְאוּם לֹא אֵדָע –
וְהִנְנוּ נוֹפְלִים, נוֹפְלִים – – –

VI

נִשְׁבְּרוּ הַפַּכִּים
וְרֵיק הַגָּבִיעַ,
קוֹלְחָה מֵעַל גַּג יָצִיעַ
יִלְלַת חֲתוּלִים נְמַקִּים.

בַּנֵּכָר מִתְפַּלְּשָׁה אִשָּׁה בוֹכִיָּה,
כְּרוּתָה מִבַּעֲלָהּ.
אוּלַי בְּזֶה הַלַּיְלָה
עוֹד תָּרִיק כּוֹס־רַעַל אֶל פִּיהָ.

שָׂרִיד הִנֵּנִי,
מִמֶּרְחָק לֹא יָרֹן לִי כְּרָךְ.
סַעֲרִי כִּבָּה הָאָח
וְאָפֵס כָּל יֵינִי.

נָשֵׁינוּ בָּגְדוּ בָנוּ
לִבְלִי שׁוּב׳
עוֹלָלֵינוּ מֵתוּ כֻּלָּם·

יָמֵינוּ הַזְּהֻבִּים אָבְדוּ
מֵאַחֲרֵינוּ׳
כְּפָרֵינוּ נֶהֶרְסוּ בְּשָׁלוֹם·

וְלָכֵן אִם חָפַצְנוּ —
הֵן סָגַר עָלֵינוּ הָאֹפֶל·

הָעֶרֶב׳
אַךְ הָעֶרֶב עוֹד נִשְׁגֶּה בַּיַּיִן׳
עַד נִשְׁכַּח׳
וְנִתְהוֹלֵל׳
וְנֵבְךְּ׳
וְנִשְׁתַּחֵק בַּחֲשֵׁכָה·

V

הַעֲלוּ מְהֵרָה אֶת הַנֵּרוֹת׳
אִטְמוּ יָפֶה הַחַלּוֹנוֹת׳
בִּמְחוֹלוֹת אֵצֵא אֶת הַמַּלְכָּה!

נַגְּנוּ לִי מַנְגִּינָה שְׁחוֹרָה׳
מַנְגִּינָה פְּרָאִית׳ כְּבֵדַת־מוֹרָא׳

וְתָנַע בַּלָּאט דִּמְמָתָן –
וְתֶחְדָּל

אָז יִסַּע הַלַּיְלָה לַגֵּיאָיוֹת,
שָׁטֹף וְגָאֹה
וְעָבַר כָּל רָאשֵׁי הֶהָרִים.

וְאַתָּה, הַשָּׁלֵו,
כִּי־תֵרֶא כָּל אֵלֶּה —
יָבֹאוּ אֵל יַעֲרֵי הַיְגוֹנִים
מִמֶּרְחָק
אֶל־קִרְבְּךָ
וְשָׁכְנוּ בְךָ לְעוֹלָמִים.

אַךְ רוּחַ תַּעֲבֹר בַּצַּמָּרוֹת
וְתָנַע כִּמְעַט דִּמְמָתְךָ
וְתֶחְדָּל.

אַחַר תֵּלְכָה מְלֵיל
וּמַאֲפִיל עַל־סְבִיבְךָ
מִדּוֹר לְדוֹר.

IV

הָעֶרֶב,
אַךְ הָעֶרֶב עוֹד נִשְׂגֶּה בַּיַּיִן!

II

עַל מוֹרַד הָהָר
עוֹד יְסַלְסֵל הַיַּעַר תַּלְתַּלָּיו הַשְּׁחוֹרִים
סְבִיב לִבְנַת פְּנֵי כְפָר

אַךְ בַּבִּקְעָה אֵדִים צְחוֹרִים
כַּחֲלוֹם חִוֵּר שֶׁל לֵיל־שֶׁלֶג
שׁוֹחִים חֶרֶשׁ עַל הַפֶּלֶג,

הַנּוֹהֵר יְחִידִי אֶל מֶרְחַקִּים זָרִים,
אַט אָז יִזְּלוּ זִרְמֵי־אֹפֶל קַלִּים
מִמַּעְיְנוֹת־פֶּלֶא מֵעֲבָרִים.

אֶל חֻוְרַת הָעַרְפַלִּים
גַּלֵּי־עֶרֶב דֹּם נִגָּרִים.

III

הִנֵּה בְּצַלְעֵי הַיְעָרוֹת
מִמֶּרְחָק
עוֹד דְּבֵקִים כָּל כִּתְמֵי הַדָּמִים
יְרָקוּם יְמֵי־קַיִץ
בְּשַׁחֲפְתָּם.

עַד כִּי יִרְחֲצוּ
בְּמֵימֵי־הָעֶרֶב הַשְּׁחוֹרִים
וְרוּחַ תַּעֲבֹר
בִּמְרוֹמֵי צַמָּרוֹת

דוד פוגל

שִׁירִים

I

דֶּרֶךְ לַיְלָה שָׁחוֹר
יֵדֶא הַמַּסָּע
וְאֵי־לְאָן יִשָּׂאֵנִי.

נַחֲרָה כְּבֵדָה
עַט תְּמַלֵּא אֶת הַקָּרוֹן.

בַּמֶּרְחָק יַבְרִיק רֶגַע
אוֹר בּוֹדֵד, כֵּהֶה,
וְיֵעָלֵם.

אֵיפֹה תִּהְיֶה אָז רַעְיָתִי?

אוּלַי גַּם יִלְחַשׁ
נַחַל אָפֵל עַל דַּרְכִּי.

תַּחֲנָה מֵתָה
תַּבִּיט עוֹרְגָה אַחֲרָי.
דֶּרֶךְ לַיְלָה שָׁחוֹר
יֵדֶא הַמַּסָּע.

צַתָּה, בְּהַחֲשִׁיךְ יוֹם, צֵת כָּל הָאוֹרוֹת כְּבוּיוֹת,
עָלוּ מֵעֲרָפֶל וּבָאוּ לְגִלּוּיִים.

בְּכָל הַנְּדוּדִים אֲשֶׁר הָיוּ, בְּכָל הַשְּׁגָגוֹת וְהַזְּדוֹנוֹת,
בַּכְּרִיעוֹת לִפְנֵי טְהוֹרִים, בְּהַקְדָּשַׁת הַגַּעְגּוּעִים,
בְּצִלְלֵי יוֹם־נַעַר, בִּיקוֹד צְנַן־זִכְרוֹנוֹת —
הוֹד אֶחָד אַמִּיץ תָּסַס, סוֹד־רוּחַ חַי, מֵנִיעַ...
וְגַם־הוּא אֲשֶׁר הֱבִיאֲךָ, הֵלֶךְ מִסְכֵּן, הֲלוֹם לָאָרֶץ הָעֲנִיָּה, הַמּוּזָרָה,
כִּי תִּצְנַח לְרַגְלֵי אֶבֶן זֹאת אֲפֵלָה כֹּה וִיקָרָה,
לִשְׁכַּב פֹּה, יָתוֹם מְאֻשָּׁר, וְהָעֵינַיִם לָרָקִיעַ
וְלַחֲשֹׁב, לֶאֱרֹג־לַחֲשֹׁב, בְּלִי־הֶרֶף וּבְלִי־נוּחַ...
הוֹי רוּחַ, רוּחַ, —
אַתְּ מַתְּנַת־אֵל מַחֲרִידָה, מֵאַיִן וּלְאָן תָּבֹאִי?
מַה־פֵּשֶׁר סוֹדֵךְ אָיֹם־יָקָר, אֲשֶׁר נוֹדַע
וַאֲשֶׁר נַעֲשָׂה לִתְעוּדָה, —
כִּי יָקוּם אִישׁ בְּאוֹר־הַיּוֹם וְיִתֵּן חַיָּיו קָרְבָּן־...
הוֹי מָה הַסּוֹד הַזֶּה, אֲשֶׁר נִגְלָה פֹּה בְּאֶרֶץ זֹאת
בֵּין חוֹצְבֵי־אֶבֶן וְאָהֳלֵי־רֹעִי
וּמִנְוֵה־מִישׁוֹר דַּל אֲשֶׁר בִּיהוּדָה
וְעַד לַגְּבָעוֹת אֲשֶׁר בְּתֵל־חַי בַּגָּלִיל
וַאֲשֶׁר צִנֵּף אֶת כָּל נִלְבְּבֵי־עַמִּי
צְנֵפָה אַחַת כָּלִיל?..

צְבָעִים גְוֹעִ,
צְבָעִים מֵתוּ בְשִיר תִפְאֶרֶת
וּבְמוֹתָם צִוּוּ חַיִים לַאֲחֵרִים.

הַהֵלֶךְ עָמַד עָיֵף, הַהֵלֶךְ עָמַד בּוֹדֵד.
הִנֵּה פָּשְׁטָה דְמָמָה גְדוֹלָה, הִנֵּה קָרְבָה תוּגַת־אֵימָה
וְזֹאת הָעַצְבוּת הַנֶּאֱלָמָה,
אֲשֶׁר הִתְרַפְּקָה פֹּה, רוֹבֶצֶת בְּצָהֳרֵי־יוֹם בַּשְּׁמָמָה,
נִרְדָּמָה וּשְׁכֵחַת־כֹּל,
הָיְתָה לְסוֹד עַתִּיק רַב, מְשַׁעְבֵּד־לֵב וּמְצוֹדֵד,
שֶׁרָחֵף דֹם, לֹא־נִתְפָּשׂ, בֵּין הָר לְהָר בַּשְּׁדֵמָה,
כֹּה מוּזָר פֹּה בַּמֵּצַר, מִתְנַכֵּר בְּלִי־חֲמֹל...
וּפִתְאֹם מִן הָאֹפֶל נָפְלָה קֶרֶן־שְׁקִיעָה
וַתַּבְלֵט דְּבַר־מָה שָׁחוֹר, גוּף מוּזָר קְפוּא־מַחֲשֶׁבֶת,
וְאוֹתִיּוֹת מְרֻבָּעוֹת הִתְלַקְּחוּ בְּאֵשׁ מַפְלִיאָה,
הַהֵלֶךְ קָרָא כְתֹבֶת עַל אֶבֶן־הַמַּצֶּבֶת:
„זִכָּרוֹן לְשׁוֹמֵר עִבְרִי שֶׁנֶּהֱרַג פֹּה בַּמָּקוֹם"...

בָּאֲבַדּוֹן נִטְמַע יוֹם וְאֵימֵי־הָרִים קָמוּ
וַיְכַסּוּ עַל הַיָּם, עַל־כָּל־רֶטֶט בּוֹ וָזִיעַ...
הַהֵלֶךְ יָשַׁב שָׁחוּחַ, לֹא אֶנְקַת־מְרִי, לֹא נָקָם
הָיָה דְבַר־הִרְהוּרָיו.
מַחֲשָׁבוֹת רְחוֹקוֹת, אֲשֶׁר נָמוּ
מִדּוֹרֵי־דוֹרוֹת פֹּה בַּמְּצָרִים הָעֲזוּבִים
וַאֲשֶׁר חָיוּ גַם בְּלֵב הֵלֶךְ זֶה, הֶעָיֵף מִן הַשְּׁקִיעָה,
שֶׁתַּמְרוּ בּוֹ וְחָיוּ דֹם, בִּיסוֹד הַדָּם חֲבוּיוֹת, —

מ. ז. ולפובסקי

בֵּין דְּגַנְיָה וְכִנֶּרֶת

בֵּין דְּגַנְיָה וְכִנֶּרֶת
הַהֵלֶךְ צַיָּף, הַהֵלֶךְ בְּדַרְכּוֹ נֶעְצַר
וַיַּעֲמֹד מִלֶּכֶת
כִּי בָא הַיּוֹם. כְּבָר בָּא הַיּוֹם עַד־מְצַר,
עוֹד מְעַט
וַאֲפֵלָה תַגִּיחַ, מִכָּל עֵבֶר תִּשְׂתָּרֵר
וְעַל גְּבוּל הַלַּיִל כְּלוֹת־נֶפֶשׁ יוֹם גּוֹוֵעַ
אֶל חֵיק הַיָּם תִּשָּׁפֵךְ.

אֵין קֵץ לָעשֶׁר הַצָּפוּן וְלַיְקָרוֹת
וְלַחֲמוּדוֹת הַנִּגָּרוֹת עַל־פְּנֵי הָרִים וְהַנִּכְסָפוֹת...
דְּמֻיּוֹת, סַעֲרֵי־דְמֻיּוֹת, חֶזְיוֹן נְצוּרוֹת וְקַדְמוֹנוֹת,
קָמוּ לְפֶתַע־פִּתְאֹם וַיִּהְיוּ לְעַצְמָם לְבָרוֹת,
וְעוֹד חֲדָשׁוֹת פּוֹרְצוֹת וְנֶחֱשָׂפוֹת
עוֹד מְעַט וְגַם־הֵן תִּהְיֶינָה לְנַחֲלַת הַזִּכְרוֹנוֹת...

כֹּה גָסַס יוֹם בַּעֲטֶרֶת־זֵרִים
עַל מַרְבַדֵּי הַכִּנֶּרֶת...
צְבָעִים נָבְעוּ,

וְתַחַת קַרְנֶיהָ עוֹמְדִים בְּלִי־נוֹעַ

צִלְלֵי אֳרָנִים.

בֵּין גִּדְרוֹת הַגַּנִּים, בֵּין שְׂדֵרוֹת הָעֵץ

נִתְלוּ אֵדִים.

נִשְׁתַּכְּחוּ מִלִּבִּי כָּל רִגְעֵי הַצַּעַר,

צָלְלוּ בָאֵדִים.

לְבַדִּי אֶעֱמֹד בַּהֲדַר הַלַּיְלָה

אִתָּךְ, הַמַּלְכָּה,

אֶת פָּנַיִךְ אַכִּיר, אֶשְׁתַּחֲוֶה לְרַגְלַיִךְ

הַיָּפָה, הָרַכָּה.

הֵן נִשְׁבַּעְתִּי: פָּנַיִךְ עַד־הַיּוֹם לֹא רָאִיתִי

יָפִים כָּל־כָּךְ!

מָה רַבָּה תוֹדַת נַפְשִׁי, כִּי זָכִיתִי

לִהְיוֹת אִתָּךְ,

כִּי בְּזֶרֶם הַנֹּגַהּ הַנִּשְׁפָּךְ עָלֵינוּ

הַכֹּל הִטְבַּעְתְּ!

נִשְׁתַּכַּח הָעוֹלָם, וְנִשְׁאַרְנוּ שְׁתֵּינוּ,

אֲנִי וָאַתְּ, —

אַתְּ בִּמְרוֹם הַשָּׁמַיִם, יָפָה וְחוֹלֶמֶת

וְגַלְמוּדָה,

וַאֲנִי עִם אָשְׁרִי עַל דַּרְכִּי הַדּוֹמֶמֶת,

הַבּוֹדֵדָה...

מוסקבה, סיון—תמוז תרפ״ב.

חֶרֶשׁ יָשֹׁקוּ מַיִם
בְּמַעְיַן־מְנוּחוֹת.
שְׂדוֹת־הַתְּבוּאָה הֶעֱמִיקוּ
בְּאֵדֵי־עֲרָבִים;
דֹּם הַשָּׁמַיִם הִדְלִיקוּ
נִיצוֹצוֹת־כּוֹכָבִים.
נֵצֵא אֶת צֵל קוֹרָתֵנוּ
וְנַרְחִיקָה לִנְדֹּד
בֵּין שִׁבְּלֵי אַדְמָתֵנוּ, —
וְשָׁם נַעֲמֹד.
שָׁם עַד הָאֹפֶק וְהָלְאָה —
מֶרְחָבִים בְּלִי־קֵץ,
שְׁלוֹם הַשָּׁמַיִם מִמַּעְלָה
וְכוֹכָב מְנַצְנֵץ.
שָׁם נַעֲמֹד, וְנַפְשֵׁנוּ
רְחָבָה, עֲדִינָה...
הַס! הֲתִשְׁמַע עַל רֹאשֵׁנוּ
רֶטֶט כְּנַף הַשְּׁכִינָה?

V

הַשָּׁמַיִם רֵיקִים וְהָאָרֶץ דּוֹמֶמֶת.
הַלַּיְלָה בָּא.
וַתַּעַל הַלְּבָנָה בִּדְמָמָה הַקּוֹסֶמֶת,
בִּמְנוּחָה הָרַבָּה.
לְבַדָּה תַּעֲמֹד לָהּ בְּיַם־הַזֹּהַר
וְתַצְהִיל פָּנִים,

לַהֲקוֹת עָבֵי־הָרוֹם
חִישׁ יָשׁוּטוּ, — אֵין לַחְטֹף.
רֶגַע־רֶגַע לְעֵינַי
פֶּלֶא־סוֹד, וְאֵין לִשְׁמֹר...
מָה הוּא עשֶׁר דִּמְיוֹנַי,
אִם מָצָאתִי דְּבִיר־הָאוֹר!
בּוֹ־בָעֶרֶב אֵשׁ־פְּלָאִים
עַל פָּרֹכֶת הֶעָנָן:
בָּבוּאוֹת אַלְפֵי צְבָעִים
צָף תִּנְהַרְנָה, — וְאֵינָן.
בּוֹ־בַלַּיְלָה הַלְּבָנָה, —
יְפַת־שַׁחַק, עֵין־הַתֹּם, —
לִי תִשְׁלַח קַרְנֵי־עֶדְנָה,
תַּעַטְפֵנִי בַחֲלוֹם...
וְכָל רֶגַע הוּא יָחִיד,
כָּל מַרְאֶה — חִידַת־עוֹלָם,
מְשַׂמֵּחַ וּמַחֲרִיד,
רֶגַע חַי וְנֶעְלָם.
לֹא אֵדַע מְנוּחָתִי:
פָּג רוּחִי, לִבִּי שָׁכוּר...
מִי יִתֵּן לְשִׂמְחָתִי
אֶת הַכֹּל לִתְפֹּשׂ, לִשְׁמֹר?...

IV

גָּזוּ אוֹרוֹת הַשָּׁמַיִם,
נִשְׁתַּתְּקוּ הָרוּחוֹת,

II

בְּיַם־הַתְּכֵלֶת אֵין־גְּבוּל, אֵין־סוֹף,–
עוֹמְדִים עֲנָנִים – עֲרֵמוֹת־שֶׁלֶג.
וּמִתַּחַת יָם שֵׁנִי: אֵין־חוֹף
גַּם לְשֶׁטַח גַּלֵּי־הַיֶּרֶק.
שָׂדוֹת וְשָׁמַיִם, שַׁלְוָה וָאוֹר...
קוֹל אָדָם עַד־הֲלוֹם לֹא יַגִּיעַ.
רַק הַרְחֵק בָּאֹפֶק – עָנָן שָׁחוֹר
עַל־פְּנֵי לֹבֶן עַנְנֵי הָרָקִיעַ.
שָׁם עָבַר הַמַּסָּע – עָבֹר וְרָחֹק...
לְאַט הֶעָשָׁן עוֹלֶה, מִתַּמֵּר,
וּמֵרֶגַע לְרֶגַע רֶטֶט מָתוֹק
בְּלִבִּי מִתְגַּבֵּר.
לֹא חִנָּם יֶחֱרַד, כִּי הָרֶמֶז מוּבָן:
הֶעָנָן הַשָּׁחוֹר נָמוֹג, נֶעְלָם,–
וּבִמְלֹא־גְאוֹנוֹ עוֹמֵד הַלָּבָן
עַל־פְּנֵי שַׁלְוַת הָעוֹלָם.
הָלַךְ וְנָמוֹג הֶעָבָר הַשָּׁחוֹר,
גַּם זִכְרוֹ הוֹלֵךְ הָלֹךְ וְרָחֹק,
לִבִּי פָּתוּחַ לְשִׁיר וְלִצְחוֹק,
שָׁקוּעַ בְּאֹשֶׁר וּבְיַם־הָאוֹר...

III

יִפְרְחוּ בְּיוֹם־בְּיוֹם
פִּרְחֵי־קֶסֶם, – אֵין לִקְטֹף;

אלישבע

שָׁלוֹם *)

א

וְסוֹף כָּל־סוֹף הִגִּיעַ
יוֹמִי הַמְאֻשָּׁר:
בֵּינִי וּבֵין הָרָקִיעַ
אֵין שְׁלִישִׁי, אֵין זָר
חַלּוֹן בֵּיתִי פָּתוּחַ
לְאֹשֶׁר הָעוֹלָם, —
יָבֹא־נָא אָחִי הָרוּחַ
יְחַבְּקֵנִי עוֹד פַּעַם!
שָׁלוֹם לְהוֹד הַיַּעַר,
הַמְרַגֵּן בְּסַעַר,
הַמְזַמֵּר לִי חֶרֶשׁ
בַּדְמְדוּמִים שִׁיר־עֶרֶשׂ,
וְאִם לָבֹא אֵחַרְתִּי, —
יִסְלַח־נָא אַשְׁמָתִי;
כִּי לוֹ לְבַדּוֹ שָׁמַרְתִּי
מֵיטַב אַהֲבָתִי!

*) משירים נקראים בהברה הספרדית.

רוּחַ, טַל בִּכְנָפָיו, נָתַן רֵיחוֹ,
וּבְצֵאת שֶׁמֶשׁ קָם וַיֵּלֶךְ יַעֲקֹב
צוֹחֵק,
צוֹלֵעַ עַל יְרֵכוֹ.

תרפ״ג—תרפ״ד.

וְאַתָּה בָּרוּךְ, בָּרוּךְ —
בָּרוּךְ אֱלֹהִים וּבָרוּךְ צִירוֹ!
אֶל אֱלֹהֵינוּ נֵלְכָה־נָּא גַם שְׁנֵינוּ,
אֶל אֱלֹהֵינוּ, אֶל כּוֹכָבִים נִסַּק,
הִנְנִי, קָחֵנִי —
בָּרוּךְ אֱלֹהִים וּבָרוּךְ צִירוֹ!"

לְבִרְכוֹת בֶּן־אֲדָמוֹת עָצַר נִשְׁמַת־אַפּוֹ
הָאִישׁ — וַיְהִי כְּהֵלֶךְ, יַצְהִיל פָּנָיו
לְקוֹל מוֹצָאֵי־מַיִם בַּמֶּרְחַקִּים.
וַיֹּאמַר: „הֵן בְּבִרְכוֹת פִּיךָ אֵלֶּה
שָׂרִיתָ גַּם־יָכֹלְתָּ לִּי, הָאָדָם!
מָה אֶקַּח נַפְשְׁךָ, מָה אֲצַפִּינֶנָּה —
וּבָהּ לֹא יִדְבַּק רָע,
וְאַתָּה אַחַר הִכִּיתִיךָ תְּבָרְכֵנִי
וּתְבָרֵךְ אֱלֹהֶיךָ".

וַיְהִי בְּדַבֵּר דְּבָרוֹ כֹּה הַנּוֹרָא —
וְהִנֵּה עָטָה חֶסֶד, רִקְמוֹת אוֹרָה,
עַד הֱיוֹת לְפָנָיו
מַרְאֵה נָהָר צַח, מֵעֵדֶן יוֹצֵא,
וּכְתֵפוֹ צִמְּחָה כָנָף.
וַיַּעַל דֹּם וַיִּצְלֹל אֶת כּוֹכָבִים
דּוֹבְרֵי־הַלְלוּיָהּ,
וְהוּא נוֹשֵׂא בִּרְכַּת יַעֲקֹב, כְּנְשֹׂא צִפּוֹר שְׁבוּיָה,
לִקְרַאת שַׁחַר עוֹלֶה.

וַתִּגַּע בְּכַף־יֶרֶךְ יַעֲקֹב יָדוֹ —
וַתֵּקַע.
וַיַּעֲמֹד הָסֵן, לְמַכְאוֹבוֹ וּלְצַעֲקָתוֹ צוֹחֵק,
וַיֹּאמַר: „לָמָּה תִּצְעָק?
לֹא אֵל לִבְחִירוֹ יִתֵּן טוּב־אֲדָמוֹת —
מִבִּרְכוֹתֶיהָ תְּשַׁחֶד־לוֹ, לְמַעַן יֶחֱנַף לִבּוֹ,
אֶרֶץ רוֹבְצָה תַּחַת.
אוֹ־אָז וְנַפְשׁוֹ קָהַת
יְשַׁלְּחֵנִי אֱלֹהַי.
אֲצַפִּינָה נַפְשׁוֹ מִפָּנֶיהָ. הַכְעַסוֹ
תַּעֲשֶׂה אֶת בְּנוֹ?"...

אָז יִכְרַע יַעֲקֹב פִּתְאֹם: „בָּרוּךְ אֱלֹהִים,
הַדּוֹרֵשׁ נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ,
וּבָרוּךְ אַתָּה, צִיר־הָאֱלֹהִים,
וּבְרוּכָה כָּל־הַמַּכָּה הִכִּיתָנִי.
נִחַמְתִּי, כִּי אַךְ שָׁוְא צָעַקְתִּי בְּמַכְאוֹבִי —
וְאַתָּה הֲלֹא תִסְלַח
אַךְ שָׁוְא נִפְתַּלְתִּי עִמְּךָ עַד־הַלֹּם,
אִם לֹא מִיַּד הָאֵל הַבְּרָכָה לִי,
אִם מַתַּת־אֶרֶץ כָּל־הַכְּבֻדָּה אִתִּי
וְאֵל בְּחִירָיו יֹאבֶה רְאוֹת בְּמַעֲרָמֵיהֶם,
מַעֲרָמֵי עֲנִיִּים וְצִדְקָתָם, אֲשֶׁר יִהְיוּ
כְּנַחַל בְּרוּר־הַמַּיִם, חַפִּים וְאֵין לְבוּשׁ.
הֵן אֶזְנַח כֹּל, אַף רָחֵל יִשְׁכַּח לִבִּי —
מַה־כֻּלָּם לִי? הֵן זָרוּ יָמַי לִי,

הָאָבָק יוֹצֵר אֶת הַיְצוּר!

הוֹי, אַהֲבַת אֵל אֶת אָדָם! הוֹי הַכּוּר,

לֹא יִכְבֶּה כָבה!

אֵל כִּי יַחֲמֹד אָדָם בִּלְבָבוֹ —

אֵלָיו יִלָּחֵם כְּרֹב אַהֲבָתוֹ.

אֵשׁ אוֹכְלָה סְנֶה־אַהֲבָתוֹ! מַה־יִּבְעַר הַסְּנֶה!

הָאִישׁ,

הַעֲלֶנּוּ אֵלֵינוּ, אֶת יַעֲקֹב הַטּוֹב הַזֶּה,

בְּטֶרֶם נִצְלָלָה!

וְצָלַלְנוּ גַם־יַחַד, אֲנַחְנוּ וְהוּא וָאָתָּה,

וּבָאנוּ בָּאֵשׁ אֲשֶׁר לֵאלֹהִים!

בְּקוֹל דְּמָמָה דַקָּה וּגְדוֹלָה

נִפֹּלָה

אֶל־תּוֹךְ אֵשׁ־הַסְּנֶה לֵאלֹהִים!״...

מִגִּיל וָפַחַד רָחַף לָיְלָה,

הִתְיַצֵּב דּוּמָם לִרְאוֹת.

ה

וַיַּרְא הָאִישׁ וְהִנֵּה בְּקַרְנֶיהָ

אַיֶּלֶת־שַׁחַר עָבִים תְּנַגֵּחַ —

וַיֹּאמַר: „עָבַר מוֹעֵד, נִדְמָה לָיִל!

הָבָה וְאַכֶּךָּ, בְּחִיר־הָאֵל, עוֹד מַכָּה

אַחֲרוֹנָה —

וְתֵקַע כַּף־יְרֵכְךָ הָרַכָּה!״...

וַיֵּאָבֵקוּ.
אִישׁ עַל אָחִיו קָם וּכְמוֹ־חִבְּקוּ,
כִּנְשִׁיקוֹת אַהֲבָה עַזָּה הָיוּ נַפְתּוּלֵימוֹ.
וַיִּהְיוּ בְּהֵאָבְקָם בָּשָׂר אֶחָד,
גֵּו־אַדִּירִים מְכֵּה־הַפְּלָצוּת,
פֶּתֶן פְּתַלְתֹּל פֶּרֶא,
סֶלַע־אֶבֶן, הָפַךְ יָם,
שְׁפַךְ וַיֵּלֶךְ מָיִם.
וְיַעֲקֹב מוֹשֵׁךְ אֶת הָאִישׁ לְמַטָּה,
הָאִישׁ אֶת יַעֲקֹב הַשָּׁמַיְמָה יִמְשֹׁךְ —
אַךְ קוֹל לֹא יָבוֹא בְּהִתְגּוֹשְׁשָׁם יָחַד:
דְּמָמָה קָפְצָה פִּיהָ,
וּסְגוּר־עֵינַיִם שָׁכַב תַּחְתָּיו בְּלִי־נְשֹׁם
הַגָּמָל.
רַק דָּמוֹ נָהַק בּוֹ, וְכֹה עֵת שָׁכַב
כִּתְפִלָּה נִשְׁקַף,
כִּתְפִלָּה הָיָה עַל אֲדוֹנָיו.
אַחֲרוֹנֵי כּוֹכְבֵי־שַׁדַּי שִׁיר־נֶאֱלָמִים הָגוּ,
מִנִּבְכֵי חֶשְׁכַת־תְּכֵלֶת נָשְׂאוּ קוֹל לֹא־קוֹל,
נָגְהוּ
רְגָצִים לִפְנֵי צְלֹל.

אַחֲרוֹנֵי כּוֹכְבֵי־שַׁדַּי נָשְׂאוּ קוֹל לֹא־קוֹל
מִנִּבְכֵי חֶשְׁכַת־תְּכֵלֶת
לִפְנֵי צְלֹל:
„הוֹי, גִּיל הִלָּחֵם גְּבוֹהִים אֶת בְּנֵי־מַטָּה,

עֵינֵיהֶם נִצָּבוּ:

יַעֲקֹב וְהָאִישׁ.

ד

יָדוֹ עַל עֹרֶף יַעֲקֹב נִחֲתָה, נָחָה,

וַיֹּאמֶר: „נִלָּחֵמָה!

אֶת עֵשָׂו יָרֵאתָ, פֶּן יָבֹא לְהַכּוֹתְךָ,

אָכֵן לֹא אֶת אִישׁ כָּמוֹךָ אַתָּה נִלְחָם

הַלַּיְלָה הַזֶּה לִפְנֵי צֵאת הַשָּׁחַר,

כִּי אֶת אִישׁ־שָׁמַיִם,

וְשָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים.

הִנֵּה עֲזָבוּךָ קְטַנֵּי בְנֵי־הָאֵלִים,

צֹאן־הָרֹן, אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ דָבָר.

אֵלֶּה הֲיַעַמְדוּ לְךָ בְּבוֹא הַפְּקֻדָּה,

בְּלֵיל־נְצוּרוֹת הַזֶּה?

לְכָל אִישׁ יָשָׁר הוֹלֵךְ נִלְוִים אֵלֶּה,

וְתִפְשׂוּ בְסֻלָּמָם, סֻלַּם־זָהָב לְשַׁעֲשֻׁעִים,

וְהָמוּ: צַדִּיק, צַדִּיק, צְבִי לַצַּדִּיק,

בֵּרַךְ אֵל אֶת צַדִּיק —

וְשָׁרוּ לוֹ שִׁיר פְּתַיּוּת טוֹבַת־לֵב,

וּבְבֹאִי — וַעֲזָבוּהוּ, כִּי נִבְהָלוּ.

אֵלֶּה הַיְלָדִים מַה־יֵּדְעוּ מֵאֲשֶׁר אֶת יוֹצְרָם?

וַאֲנִי הָ אִ י שׁ — אִישׁ גִּבּוֹר־צַיִד קֹרָא שְׁמִי,

גְּדָל עוֹשֵׂי־דָבָר,

נִמְרַד־הַמַּלְאָכִים!

הִלָּחֵם!"

עוֹד הֵם מְצַלְצְלִים כֹּה — וְהִנֵּה
הָקָדָר, הוּעַב סֻלָּמָם מְאֹד,
שָׁפָה עַל שְׁלַבָּיו כִּגְוִיַּת הַמֵּת
וַיִּשְׁתַּבֵּב יָגֵעַ,
כְּמוֹ שָׁאֲלָה נַפְשׁוֹ הִשָּׁבֵר. וּרְאֵה:
כְּסַמֵּר עָבִים לִפְנֵי פֶּרֶץ סוּפָתָה
תְּסַמֵּר כְּנַף־מַסִּיעָיו,
וְעַפְעַפֵּי־שַׁחַר רְחוֹקִים,
אֲשֶׁר אָמְרוּ עֲנָנִים: הִנֵּה הֵם נִפְקָחִים,
כַּאֲשֶׁר סְגְרוּ — סֻגָּרוּ.
יָצָא אִישׁ מִמַּחֲנֵה בְּנֵי־הָאֵלִים,
מְלֹא־הַקּוֹמָה רָם וַיַּעֲמֹד,
וַיִּפֹּל אָחוֹר הַגָּמָל, הַנּוֹשֵׂא אֶת יַעֲקֹב,
שְׁתֵּי רַגְלָיו, אֲשֶׁר נֹכַח פָּנָיו, הֵרִים,
כְּמִתְחַנֵּן עַל נֶפֶשׁ,
וּכְקוֹל תַּאֲנִיּוֹת־נָשִׁים בְּהִבָּקַע עִיר
עָלְתָה צְוָחַת בְּנֵי־אֵל.

נִבְהֲלוּ בְּנֵי־אֵל כְּהִבָּהֵל יוֹנִים.
בֶּן־רֶגַע פָּנוּ עֹרֶף וּכְמוֹ נְסֵי־סְדוֹם נִמְלָטוּ,
עַל נַפְשָׁם נָסוּ וְעַל סֻלָּמָם וְעַל בִּכְיָם,
בְּכִי־הָרְתֵת בְּפִיהֶם, פִּי־רִמּוֹנִים.
כִּפְלַיִם לַתַּצְלוּמָה כָּבֵד אֹפֶל צַר וְאוֹיֵב,
עֲנָנִים צָבוּ,
וּפָנִים אֶל־פָּנִים

וַיָּאִירוּ עַל רֹאשׁוֹ,
וְהֵם עוֹלִים וְיוֹרְדִים בְּסֻלַּם־הַזָּהָב הָרָם
לְהַרְהִיב בַּת־עֵינוֹ,
וּכְרַנְּנָם — יְרַנֵּן.

„רַנּוּ, רַנּוּ!
שִׁיר נְרַנְּנָה!
עוֹד לוֹ תְּפִלָּה
וְהִיא אַחֲרוֹנָה.
רֶגַע, רֶגַע,
כִּמְעַט רָגַע!
יִפְרַח שַׁחַר
צַח וְנָגַהּ.
יִפְרַח שַׁחַר
צַח וְהֵאִיר,
יַאְדִּים קָדִים
עֲלֵי שֵׂעִיר.
יָהּ לָאָדָם
יִשְׁמֹר בְּרִיתוֹ,
תָּבוֹא תְּפִלָּה
לִפְנֵי כִסְאוֹ.
יִנָּדֵף פַּחַד,
תִּשְׁכַּךְ דְּאָגָה —
רֶגַע, רֶגַע,
כִּמְעַט רָגַע!“

וְכַיּוֹם, כִּי כָבֵד בְּכָל־בְּרָכָה יָשׁוּב
שָׁוְא נִקְמַת־גָּבֶר.
שָׁוְא לוֹ, כִּי יָרֵא עַד־הֵנָּה
אֶת אָחִיו אֶת עֵשָׂו.
שָׁוְא כַּפֵּר פָּנָיו שָׁלַח הַמְּנָחוֹת.
הִנֵּה הַצָּר, צִיר שָׁלוּחַ מֵעִם
אֵל פַּחַד אָבִיו!
רֶגַע – וְיָשֹׁרוּ אֵלָיו אֱלֹהִים!

ג

וְיַעֲקֹב שָׁלַח אֶת הַנָּשִׁים וְהַיְלָדִים מֵעַל פָּנָיו,
בֶּאֱמֹר: „סְעוּ לְפָנַי, וַאֲנִי אָבוֹא אַחֲרֵיכֶם.
עוֹד לִי תְּפִלָּה אַחֲרוֹנָה – וּנְשָׂאתִיהָ לְבַדִּי
בְּטֶרֶם יָאִיר אוֹר
וּבְטֶרֶם תָּשׁוּב עֵינִי לִרְאוֹת אֶת עֵשָׂו".

וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ אַחֲרֵי עֲבֹר
אֶת יַבֹּק הַנָּחַל.

וְחֶבֶר בְּנֵי־אֱלֹהִים,
הַהוֹלְכִים אֶת יַעֲקֹב וְאֶת בֵּיתוֹ הָלֹךְ וָבֹא מִמַּחֲנָיִם,
לֹא אָרְחוּ אֶת בֵּיתוֹ, כִּי נוֹתְרוּ גַם־הֵמָּה,
בִּרְאוֹת וְהִנֵּה אֶת נַפְשׁוֹ יִוָּתֵר,
אֶת נַפְשׁוֹ וּמְגוֹרָהּ, מְגוֹר־סֵתֶר,
לִפְנֵי צֵאת שָׁחַר.
וַיִּשָּׁאֲרוּ אִתּוֹ מֵאַהֲבָתָם אוֹתוֹ

הֲיַעֲבֹר?

– עֲבֹר! נַעֲבֹרָה!...

מָה אֵלֶּה יוֹדְעִים, הַמְּרִיעִים?

הַנָּשִׁים מַה־יּוֹדְעוֹת?

סָגַר הַלַּיִל עַל־אַפְסַיִם –

וִיכַרְכֵּר הַנּוֹרָא.

מֵעֲבָרִים קוֹל מַלְאָכִים:

„עָבַר יַעֲקֹב אֶת הַנָּחַל!

עָלֹה, רֶדֶת,

עָלֹה, רֶדֶת,

הָגֵן סָבִיב

עַל הַכְּבֻדָּה,

סְבִיבוֹת לֵאָה, סְבִיבוֹת רָחֵל –

עָבַר יַעֲקֹב אֶת הַנָּחַל!"

אַךְ פְּנֵי אֲבִי־הַשֵּׁבֶט, מְדֵי יִרְכַּב,

נִבָּטִים הוֹגֵי־מַכְאוֹב,

כּוֹכְבֵי־רַעַד עֵינָיו

וְאָבַל יִדְרֹךְ גְּמַלּוֹ.

שָׁוְא בְּמֶתֶק־קוֹל יָרִיעוּ כֻלָּם!

רְנָנִים וָאוֹר לִבְנֵי הַסֻּלָּם,

רַק בָּרֵךְ יֵדְעוּ – וּמַה־יִּרְאוּ?

אָכֵן עֵינוֹ תֵּיטִיב תִּבְחָנֶנּוּ,

אַף־יֵדַע: צִיר הוּא.

בְּמַקְלוֹ אֶת הַיַּרְדֵּן עָבַר –

הַאַף לֹא חֹרֶב אֲכָלָהוּ יוֹמָם
וְקֶרַח צַז בַּלָּיְלָה?
הַאַף לֹא נָדְדָה מֵעֵינָיו שְׁנַת־מַרְגֵּעַ,
בְּשִׁבְתּוֹ קוֹדֵר אֶת בְּנֵי־נֵכָר
וְהוּא בּוֹרֵחַ
מֵאָח מִתְנַחֵם לוֹ לְהָרְגוֹ?
וְאוּלָם —
הַלַּיְלָה הַזֶּה יוּבָא
בַּמִּשְׁפָּט עַל הַבְּרָכָה.

ב

אֵין עַיִן רוֹאָה דְבַר־הָאָרֶב —
וְחַיִל יַגְבִּיר סָבִיב שִׁיר־מַלְאָכִים.
עֵין יַבֹּק הַנַּחַל — הִנֵּה הִיא לְטוּשָׁה,
תְּכֵלֶת תִּרְמֹז מִבֵּי־אֹפֶל:
„יַעֲקֹב בְּנוֹ יִצְחָק בְּנוֹ אַבְרָהָם אִישׁ־כַּשְׂדִּים,
עֲבֹר!"
וּמַחֲנֵה הַמְּרִיעִים, הַמְּתַפְּשִׂים בִּזְהַב
שְׁלַבֵּי־הַסֻּלָּם,
קוֹרֵא וְקוֹרֵן לוֹ, קָרֹא וָאוֹר:
„עֲבֹר!"
וְסַהַר פְּנֵי לֵאָה הָרַכָּה, פְּנֵי־מְנוֹרָה,
קוֹרֵן: „נַעֲבֹרָה!"
וְשֶׁמֶשׁ רָחֵל בִּגְבוּרָה לִימִין־יָדוֹ קוֹרְאָה:
„נַעֲבֹרָה!"...

יִבְעַר הַסֻּלָּם בִּזְהָבוֹ וְיִסַּע –
הָבוּ, בְּנֵי־אֵלִים, עֹז!
כִּי יְשׁוּעוֹת עָשָׂה אֱלֹהִים,
כִּי גָמַל חֶסֶד אֶת עַבְדּוֹ אֶת יַעֲקֹב
וַיִּתֶּן־לוֹ שׁוֹר וַחֲמוֹר וְצֹאן וּבָקָר וּגְמַלִּים,
עֶבֶד וְשִׁפְחָה –
אַךְ טוֹב אֱלֹהִים לְבָרֵי לֵבָב!

וְיַעֲקֹב – הוּא לֹא יִשַׁע אֶל תְּרוּעוֹתָם
יָרֵא בְּגִבֹּר הַנּוֹרָא.
מִשְּׂמֹאלוֹ סַהַר יִסַּע עֲלֵי גְמַל־מֶלֶךְ –
לֵאָה,
וְשֶׁמֶשׁ מִימִינוֹ – רָחֵל אֵשֶׁת־חֶמֶד,
צַחְצָחוֹת כַּלָּה וְגֵאוּת־מְאוֹר־הַיּוֹם –
אַךְ הוּא לֹא יַבִּיט בְּתִפְאַרְתָּהּ.
בְּרָחֵל עָבַד, רָחֵל בְּרוּכָה זֹאת,
וְעַתָּה, כִּי לִימִינוֹ יוֹפַע שִׁמְשָׁהּ
וְסַהַר פְּנֵי־לֵאָה רַךְ לִשְׂמֹאלוֹ הוֹלֵךְ –
הִנֵּה בָא, בָּא נוֹקֵם!
הַלַּיְלָה יוּבָא
בַּמִּשְׁפָּט עַל הַבְּרָכָה...

הֲפָעַל רָע, אִם עָוֶל יֵשׁ בְּכַפָּיו?
וְאוּלָם –
הַלַּיְלָה הַזֶּה יוּבָא
בַּמִּשְׁפָּט עַל הַבְּרָכָה.

רַד הַיּוֹם — וּבְנֵי־הָאֱלֹהִים

סֻלָּמָם עוֹד יִשָּׂאוּ,

צַלְצַל וָאוֹר

יִסָּעוּ.

וְאוּלָם

לְקוֹל הָרֹן וּלְאוֹר הַסֻּלָּם

מַה פַּחַד־יִצְחָק עַל יַעֲקֹב בְּנוֹ

כְּעַיִט רַד לְפֶתַע?

הוֹי, בֵּין צְבָא בְנֵי־אֵל, בְּצֵל שַׁלְהַבְתָּם,

בְּסֵתֶר זָהָב וּצְלִיל־הַשִּׁיר,

אֶחָד נוֹרָא, כְּשָׂעִיר סוֹבֵב הוֹלֵךְ

בֵּין בְּנֵי־הַצֹּאן עֲלֵי כַר־מַרְעִיתָם,

יְחוֹלֵל —

וְאֵימָה יָזֶר אֶל־כָּל־רַחֲבֵי־לָיִל.

מִסְּבַךְ צְלָלִים זִנֵּק, מֵעֵבֶר לְהָרֵי־אֱדוֹם גָּח,

כְּנָחָשׁ בָּרִיחַ עַל טַבְּעוֹתָיו

מִקָּצֶה אֶל הַקָּצֶה הָשְׁלַךְ,

רָקַע, נִמְתַּח,

קָם קוֹמְמִיּוּת,

יְכַרְכֵּר וְיַט הַקָּדְקֹד

כְּהַטּוֹת רוּחַ דִּשְׁאֵי־גָיְא.

אֵל בֵּין בְּנֵי־אֵלִים בָּא לְרַקֵּד — וְלֹא יִרְאֶנּוּ אִישׁ:

רַק יַעֲקֹב — הוּא יִרְאֶנּוּ

וִיצוּרָיו יִתְפַּלָּצוּ.

הַכְּבֻדָּה תִּסַּע הָלְאָה,

הַמַּלְאָכִים יְצַלְצֵלוּ,

אהרן צייטלין

פְּנִיאֵל

וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיאֵל,
כִּי־רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל־פָּנִים
וַתִּנָּצֵל נַפְשִׁי (בראשית, ל"ב).

א

מִי הֵמָּה עוֹלִים מֵאֶרֶץ בְּנֵי־קֶדֶם?
קָהָל גָּדוֹל יִסָּעוּ.
גְּמַלִּים כִּמְלָכִים יִדְרֹכוּ, הָנֵצ
עַטְרוֹת דַּבְּשׁוֹתָם,
רָמוּ צַוָּארִים כְּאֳהָלִים.
וּצְבָא מְצַלְצְלֵי־תְרוּעָה, —
מַחֲנֵה־מַלְאָכִים בְּזָהָב אָבָק מוּצָף, —
מַכֶּה בִמְצִלְתַּי כְנָפַיִם.
סֻלָּם בְּאָבָק כַּכָּנָף יִתְנַשֵּׂא,
יַמְרִיא שָׁמַיְמָה כִּכְנַף זָהָב יָצוּק;
בּוֹ הֵמָּה עוֹלִים וְיוֹרְדִים.
רֶדֶת יֵחָפְזוּ וַעֲלוֹת
כְּמֹאזְנֵי־תַעֲלוּמָה לְפֶלֶס אֱלֹהַּ,
צִלְצֵל יַפְלִיאוּ וָאוֹר
לִפְנֵי הַכְּבֻדָּה כִּי־רַבָּה,
צִלְצֵל וְהַעְתֵּק הַסֻּלָּם בְּעוּפָם.

בִּידֵיהֶם בַּרְזֶל — הַחֲנִית,
וְהַלֵּב לֶב־בַּרְזֶל, לַהֲמִית
הַבַּרְזֶל בַּרְזֶל יָעַן.

וַיְהִי כִּי קָשָׁה לֵב הָאִישׁ,
וַיַּחְמֹל קִיר, וְנִבְקַע הִישׁ,
וַתָּבֹא בוֹ הָאִשָּׁה.

הוֹי עִיר וָרְמַיְזָה, עִיר־הַנּוֹי!
הַקִּיר עוֹד בָּהּ וְהַנִּקְרָה בוֹ.
הַבָּא שָׁם וִימַשְׁשֶׁנּוּ.

הַקִּיר עוֹדֶנּוּ, נִקְרָה בוֹ —
הוּא קִיר־הַפֶּלֶא בְּעִיר־הַנּוֹי,
הֲרַת אֲגָדוֹת־פֶּלֶא.

כֹּה לִפְנֵי שָׁנִים הַרְבֵּה מְאֹד!
בָּעִיר אָז פָּרְחוּ אָוֶן, שֹׁד,
מֶמְשֶׁלֶת פְּרִיצֵי־אָדָם.

מֶמְשֶׁלֶת־זָדוֹן וְגֶבֶר עָז...
וְלוּ קָרָה כַּדָּבָר בְּיָמֵינוּ —
כִּי־אָז
לֹא תָזוּז מִמְּקוֹמָהּ גַּם־אָבֶן!

סְוִינֶמִינְדֶה, תרפ״ד.

מַה־צַּר הָרְחוֹב בִּקְצֵה הָעִיר!
וּכְאֶבֶן אַחַת קִיר עַל קִיר,
כָּל־דֶּרֶךְ לִנְטוֹת אָיִן.

בְּשְׁפַל הָרְחוֹב הוֹלֶכֶת אַט
עִבְרִיָּה, רַגְלָהּ כְּמוֹ בַסַּד –
כִּי כְרֵסָהּ בֵּין שִׁנֶּיהָ.

וּפִתְאֹם נָטָה, פִּתְאֹם סָר
הַגְּדוּד הַבָּא לָרְחוֹב הַצָּר,
הַדְּכָּס עוֹבֵר בְּרֹאשׁוֹ.

הָאִשָּׁה נִרְתְּעָה אֶל הַצַּד,
בִּמְבוּכָה הִיא: אֵי תַצִּיב יָד,
עוֹד רֶגַע וְהִיא נִרְמֶסֶת.

שָׁוְא תִּתְיַפֵּחַ, תִּשָּׂא קוֹל...
הַגְּדוּד הִנֵּהוּ – אַל חֲמוֹל
עַל אִשָּׁה יְהוּדִיָּה!

נִלְחָצָה הִיא בֵּין קִיר וָקִיר,
הָאָדָם – עֵץ, וְהַכֹּתֶל – גִּיר,
אֵין רֶוַח וְהַצָּלָה!

מְכֻבָּד בַּרְזֶל כָּל־סוּס שַׁח,
עַל הַפָּרָשִׁים בַּרְזֶל צַח:
הַקּוֹבַע וְהַסֹּחֶרֶת.

חָרְשׁוּ מַעֲנִיתָן

שָׁנִים, הַרְבֵּה שָׁנִים.

אוּלָם יָדַע: שָׁם בַּיְאוֹר

לֶב־אֲבִיבוֹ עוֹדוֹ אוֹר,

וּבְמִשְׁבֶּצֶת־זָהָב

יַעֲרֹף דָּם כִּי אָהָב,

יַעֲרֹף לְעוֹלָמִים...

ג.

קִיר־הַפֶּלֶא אֲשֶׁר בְּוָרְמַיְזָה

מִלְּבָא הַשּׁוּק עַד אֵם הָרְחוֹב

קוֹל־צִלְצוּל בָּא, קוֹל־הַלְמוּת תֹּף

הֲצוֹצְרוֹת וּמְצִלְתָּיִם.

קוֹל־הָמוֹן בָּא, קוֹל הֲמוֹן־עָם,

בַּסָּף, בַּגְּדוּד, בַּשִּׁיר הָרָם,

בִּפְסִיעָה אַחַת אֶחָת.

הָרֶכֶב נָע אֶל שַׁעֲטוֹת־סוּס,

הַלַּנְדְּסְקְנֶכְט זָע, אֲדֻמֵּי־סוּת,

צְרוֹר־נוֹצוֹת עַל הַכּוֹבָע.

יֵשׁ יִבְרַק אוֹר וְטָס כַּסִּיס

עַל־פְּנֵי סֹחֶרֶת וְחוֹר חֲנִית,

עַל גַּרְזֶן־אוֹן וְכַ״ד.

אֲשֶׁר יְהוָֹה גֵּרַשׁ,
בֵּית־הַלַּחְמִי יָרַשׁ
לוֹ בַחֲנִית וָקֶשֶׁת.

וּבִנְסֹעַ יְפַת־הַדּוֹר,
יָצָא עַבְדָּהּ אֶל הַיְאוֹר,
אֶל בֵּין סוּף וָקָאַת,
זָרַק הַטַּבַּעַת,
פָּנָה אֶל הַבִּיתָן.

הָלַךְ חָשַׁק בְּכָל עֵת
בְּמִצְרִיּוֹת וּבְנוֹת־חֵת,
בְּאֵשֶׁת־אִישׁ וּנְעָרוֹת
חוּמוֹת וּשְׁחַרְחָרוֹת —
עַד שֶׁכָּבְתָה אִשּׁוֹ.

וְיוֹם עַל יָמִים חָלַף גָּז.
צָץ וַיִּבֹּל שׁוּב אֲגָס.
כּוּשִׁי עַל הַגַּלִּים,
וְלִבְנַת־הַתַּלְתַּלִּים
אִשְׁתּוֹ אִתּוֹ עָמְדָה.

כָּפוּף, זָרְקָה שֵׂיבָה בוֹ,
הִרְגִּישׁ לִבּוֹ מַכְבִּיד לוֹ;
עַל יְפַת הַבִּיתָן

עִם הַגְּבִירָה עַל הָאָח
עָמְדָה בִתָּהּ: כּוּמָז, חָח,
צְמִידִים וּשְׁאָר מְנָחוֹת
חִלְּקָה בֵּין הַשְּׁפָחוֹת,
חִלְּקָה לָאֲמָהוֹת.

וְלָעֲבָדִים – כָּל חֲלִי
חֶרֶב, קֶשֶׁת, קַיִן וּתְלִי.
וְלַכּוּשִׁי – פִּטְדָה,
תּוֹאִיל לוֹ לְתִתָּהּ
אֶבֶן בְּטַבַּעַת.

תַּבְנִית לֵב בְּמִשְׁבֶּצֶת־פָּז:
„לִכְשֶׁיֶּאֱהַב הַלָּז,
יִתֵּן לָהּ מַתָּנָה –
לְוַאי וּלְוַאי הַשָּׁנָה"...
שָׂחֲקוּ עֵינֶיהָ.

כָּל הַנִּכְנָס, כָּל הַבָּא
יִשָּׂא מַשְׂאַת וְנִזְכַּר בָּהּ,
יִקַּח לוֹ וְנָשָׂא,
יִזְכֹּר גְּבִרְתּוֹ, נָסְעָה
אֶרֶץ נַחֲלַת אִישָׁהּ.

אֶל מֵעֵבֶר סֻלַּם־צוֹר,
אֶל מַמְלֶכֶת בַּעַל־פְּעוֹר

סוֹדוֹ זֶה, וּכְאִלּוּ
תָּמִיד לוֹ אָרְבוּ.

אֶל הָאֹזֶן מִן הַפֶּה
סִפְּרוּ, הָגוּ: „פּוֹטִיפֶה,
נַעַר מְסַלְסֵל בְּשַׂעֲרוֹ,
אוֹהֵב אֶת בַּת־פַּרְעֹה!
עֶבֶד כּוּשִׁי אוֹהֵב..."

שָׁמְעוּ הַחַרְטֻמִּים זֹאת,
נָדוּ לוֹ: „הוֹי בֶּן־הַכּוּת!"
שָׂחֲקָה הַגְּבִירָה,
פַּרְעֹה שָׁם בַּטִּירָה
חִיֵּךְ וְעֵינָיו אוֹרוּ:

אוֹתוֹ כּוּשִׁי שְׁחוֹר־הַשְּׁחוֹר!
אֵין כַּנַּעֲרָה עַל הַיְאוֹר
יָצִיר עַלִּיז, פְּתַלְתּוֹל,
גָּמִישׁ כַּחֲתַלְתּוֹל,
נוֹהֵג בְּשִׁגָּעוֹן.

אַךְ עֵינַיִם לָהּ לַבַּת,
אַךְ עֵינַיִם לָהּ לַבַּת!
שֶׁמֶשׁ מוֹף מוֹפַעַת,
שֶׁמֶשׁ תַּחְפַּנְחֵס יַאַת:
חוֹבֵב, מַקְסִים, מַשְׁכִּיר.

מַה־תִּשְׂחַק? לֹא תַאֲמִין? נַס־נָא מִיָּד!
יָרֵה בִּי — הִנֵּנִי! כְּרֶגַע!״

וַיּוֹצֵא הַנַּעַר אֶת אֶקְדַּח־הַיְקָר
עִם נְקֻדּוֹת־הַכֶּסֶף. „הַיְמָאֵן?״
הִטְבִּיעַ בּוֹ כַדּוּר וַיִּשְׁפֹּךְ אֲבַק־
הַשְּׂרֵפָה עַל רָבְדוֹ, זָע הָדְקוֹ הַדַּק.
„אֲנִי אֶל הַמְּזוּזָה אֶשָּׁעֵן!״
נִרְעַם הָאֶקְדָּח! וּבְאַנְחַת־הַתּוֹר
הַנַּעֲרָה צָנְחָה תַחְתֶּנָּה.

מִנְּשִׁיקוֹת־פִּיו יִשַּׁק הָעֶלֶם הָרָם
אֶת עֵינֵי הַנַּעֲרָה, צַמָּתָהּ...
הָעָצַם הַכַּדּוּר מִלַּחַשׁ שֶׁל מֵת?
אוֹ אָמְרָה הַנַּעֲרָה אִמְרָתָהּ בְּלֹא־עֵת,
אוֹ שָׁכְחָה פִתְגָּמָהּ, טָעָתָה?
וְאוּלַי...? פִּתְרוֹנִים אַךְ לָאֱלֹהִים...
מִי יֵדַע לֵב אִשָּׁה עִבְרִיָּה!

ב

הַנַּעַר הַכּוּשִׁי

אֵין זֶה כִּי אַךְ הֵנָּה הֵן
הָאֲמָהוֹת בְּנוֹת־הַחֵן,
וַדַּאי הֵנָּה גִלּוּ

אֲצִי לָךְ מְעִיל־קְטִיפָה, הִינוּמָה שֶׁל פָּז,
מָאתַיִם נְעָרֵי שְׁשְׁבִינִים!"

חִוְּרֶת הַנַּעֲרָה, אַךְ מִלִּים לָהּ עוֹד:
— "הַלְוַאי מַר־הַמָּוֶת טָעַמְתִּי!
הַנַּעַר, אֵיכָכָה־זֶה אֶשְׂמַח אֶל־גִּיל,
אֶתְכַּסֶּה בְּהִינוּמָה וְאֶעֱטֹף מְעִיל,
אֲנִי אַף־זֶה תְּמוֹל הִתְיַתַּמְתִּי...
הֲלֹא יְקַדְּמוּנוּ עַל אֵם־כָּל־רְחוֹב
שְׁשְׁבִינִים – כָּל אַחַי הַטְּבוּחִים".

אָז הָלַם הָעֶלֶם עַל שֻׁלְחַן־הָעֵץ:
— "וִיהִי כִדְבָרַיִךְ, הַנַּעֲרָה!
שְׁבוּעַיִם אֲחַכֶּה... לְאוּמַן הָעִיר
בָּא הֶטְמַן־הַמְּדִינָה וְעִמּוֹ הַ"בְּעִיר" 1),
אוּלַנִּים הַקּוֹלְעִים אֶל שַׂעֲרָה.
שָׁם אֵרֵד עִם נְעָרַי; אִם לֹא יִפְגְּעוּ בִּי
כַּדּוּרֵי פּוֹלַנִּים – אָשׁוּבָה".

— "חַכֵּה... אַךְ חַכֵּה־נָא... וְהַסְכֵּת וּשְׁמָע...
מִכַּדּוּר פּוֹלַנִּי אַל תִּירָא!
אַךְ הַסְכֵּת... הַשְׁבָעָה... סוֹד כָּמוּס הוּא לִי...
הֵן לַחַשׁ יָדַעְתִּי עַל כַּדּוּר כָּל־כְּלִי,
מוֹרָשָׁה מֵאִמִּי יַקִּירָה.

1) כנוי של גנאי להמון־העם

לא הָיָה בְסוֹדָם הַבַּטְקוֹ 1) אַף־הוּא,
הוֹי הוֹי, זֶה הַבַּטְקוֹ הַצָּעִיר!

לוֹ לָמָּה הַבִּזָּה, הַשָּׁלָל הָרָב?
שְׁדֵי־אַטְלַס לָהּ, אַטְלַס כְּתֵפֶיהָ,
לָהּ גַּבּוֹת־הַקְּטִיפָה מִקְּטִיפַת־הַשְּׁחוֹר,
וּפְנִינִים שִׁנֶּיהָ מַחֲרוּזוֹת שֶׁל אוֹר.
אִם יִשְׂחַק אוֹר־נֵר כְּעֵינֶיהָ?
הֲיֶשְׁנָהּ בָּעוֹלָם מַשְׁכִּירָה הַכּוֹס
כְּשִׂפְתֵי הָעַלְמָה עִבְרִיָּה!?

אֵינֶנּוּ, כִּי פָרַשׁ לַחֲדַר בַּת־הָרַב.
„אֲבָל כִּי אֲהַבְתִּיךְ, הַיָּפָה!
עוֹד עֶבֶד הָיִיתִי לַפָּרִיץ הַגֵּא,
בִּגְלָלֵךְ נָתַתִּי אֶת יָדִי לִפְנֵי
הַמֶּרֶד, לָךְ נַפְשִׁי עָיְפָה.
בִּגְלָלֵךְ עָלִיתִי עִם נְעָרֵי הַלּוֹם,
הוֹי הוֹי, בַּת־הָרַב הַיְפֵהפִיָּה.

„אִלְמָלֵא אֲהַבְתִּיךְ, לְקַחְתִּיךְ זֶה־כְּבָר
כְּכָל אַחְיוֹתַיִךְ בְּמַחֲנֵנוּ...
הִתְנַצְּרִי, הִכָּנְסִי לְאַבָּא וַסִּיל;
הַיּוֹם, עוֹד הָעֶרֶב בִּשְׂמָחוֹת וָגִיל
נָחֹגָּה אֶת חַג־כְּלוּלוֹתֵינוּ.

1) אבא, ראש לפלגת הַיְּדַמַקִּים.

בַּלָּדוֹת

מאת **שאול טשרניחובסקי**

א

בַּת הָרַב

הִתְהַלְּלוּ הַנְּעָרִים בְּדֻבְנָה הָעִיר
בְּמַקְהֲלוֹת חוּמוֹת־הָעָיִן:
„הוֹי, יָפוֹת, לְמִצְטָפוֹת נְחַלְּקָה הַבַּד!
שְׁכוּרִים מִמְּשׁוּבַת חֲיָלִים עַל עַד,
שְׁכוּרִים מִדָּם וּמִיַּיִן.
בְּאֵינָה וּזְכִינָה בַשָּׁלָל, בַּבַּז.
הוֹי הוֹי, חַיֵּי קוֹזַק וְהַפְקֵר!”

הֵרִיעוּ קוֹזַקִים בְּחַלְּקָם הַבַּז:
בַּד, אַטְלַס וּקְטִיפָה הַלָּלָה,
וּמְנוֹרוֹת־הַשַּׁבָּת בְּכֶסֶף הַטּוֹב,
וּפְנִינִים מִתְנוֹצְצוֹת רַכּוֹת לָרֹב
וְכוֹסוֹת שֶׁל קִדּוּשׁ וְהַבְדָּלָה.

שירים

ואי־אפשר לשער את מדת הזמן בעזרת השעונים. היוצא לנו מזה, שאף תורת־היחסות הספציַלית איננה מדיקת כל־צרכה, ואף מהירות הפצת־האור איננה שעור עומד וקבוע בהחלט גמור, יען כי לפי מה שאמרנו, אין מקום פנוי משדות־הכֹבד בהחלט. אכן מזה אין להסיק, שתורת־היחסות הכוללת מכחישה וסותרת את תורת־היחסות הספציַלית; אבל לפי־האמת – האחרונה כלולה בתוך הראשונה, כחלק הנכלל בהכל, כלומר, היא אמתית רק במקרים שאין בהם שדות־הכֹבד.

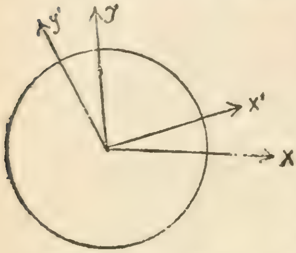
עכשו אנו רואים ברור, שיסודות בנין המקום והזמן נופלים תחתיהם, ועלינו אפוא לבקש עזרה באיזה הגדרות כלליות של המקום והזמן באפן רדיקלי יותר מבראשונה.

מובן מאליו, שאך שוא נעמול ולריק נכלה כחנו להגדיר אף הפעם את מהות הקואורדינטים של ההתפשטות (המקום) והזמן x, y, z, t או t_1, z_1, y_1, x_1; כי סוף־סוף אנו באים למשגים גיאומטריים של קוים, שטחים, עגולים ועוד, שהם שיכים גם לגיאומטריה האיקלידית.

אנו צריכים אפוא להתיר את הפרובלמה על־אודות־העולם בן ארבע מדות ולהגדיר את חקיו ומשפטיו, מבלי הניח אַפריורי איזו שיטה של גיאומטריה יחידה ומסימה, כאמור למעלה. התרת הפרובלמה הקשה הזאת מצא אינשטין בהשענו על העבודות של המהנדס הגדול גאוס ((1827), בתיאוריה הנפלאה שלו על־דבר השטחים העקומים, שנתן לנו המהנדס הזה בתמונת גיאומטריה כוללת, בת שתי מדות, ובהשתמשו בתורת־המרחב של רימון (1855), שהורה לנו אותה בתור תיאוריות של המשכיות בנות רב־אנפין (שהן בנות הרבה מדות) – Mehrdimensionale Mannigfaltigkeiten. והנה אם אמרתי לתת לפני הקוראים את מהות שתי התורות ההנדסיות האלה, אפילו בתכלית הקצור, הייתי מכרח לכתוב הרבה גליונות – ולא פה המקום וגם יקשה דבר חקר זה על רב הקוראים. לכן אשתדל לתת בזה רק, את תמצית המשג של שתי התורות בקצור נמרץ על־ידי משלים ודוגמאות המקרבים את הדברים אל שכל כל איש, אשר לא מצאה ידו לרדת לעמק האנליזה הנשגבה.

(סוף יבוא)

הפחות בחֵלק ממנה, שאינו כל־כך רחוק מנקֻדת הראש) אפשר לנו להשתמש בגיאומטריה האיקלידית, יען שבמשך איזה זמן קצר אין שום שדה־כֹּבֶד פועל בה; ואולם נקל להוכיח, שבשיטה K′ אי־אפשר להשתמש בגיאומטריה של איקלידס. כי אם נעשה עִגול סביב הנקֻדה 0 בתוך השיטה K, ברור שהעִגול הזה יהיה רשום גם בשיטה K′, כי הנקֻדה 0 מְשֻׁתפת לשתי השיטות, ושטח הקואורדינטים בין x′ ו־y′ חופף על השטח שבין x ו־y ומקביל אליו בכל משך סבובו סביב הנקֻדה 0. נניח, כי האלכסון של העִגול d=100 מֶטר, הנה ביחס לשיטה K תהיה מדת הקף־העִגול, כידוע, d ח = 314,15. מדת האלכסון d שוה ביחס לשתי השיטות, יען שהשיטה K′ איננה מתנועעת בתנועה של העתקת מקום. אבל אם איש השוכן בתוך השיטה K′ יָמֹד בעזרת קנה מדה זאת (אפילו אם היא קטנה מאד) את הקף־העִגול הזה עצמו, ימצא מספר גדול מן 314,15; יען שקנה־המדה מתקצר בתוך שיטות מתנועעות ביחס לשיטות נחות לפי המשויות של לורֶנץ (4a). לכן נמצא, שביחס לשיטה K′ המתנועעת בתנועה סבובית אין ערך הקף־העִגול לאלכסונו שָׁוֶה אל ח, כמו שהוא לפי הגיאומטריה האיקלידית, ומזה נִלְמַד, שאי־אפשר להשתמש בה בשביל תנועות יחסיות עקומות ומתגברות במהירותן.



כן הוא גם בנוגע לזמן, כי אם נניח, ששעון אחד מֻנח בתוך השיטה K במצב של מנוחה (או אם השעון נמצא בנקֻדת הראש 0 בשיטה K′) ושעון אחד נמצא בתוך השיטה K′ רחוק מנקֻדת הראש 0, – אז, אף־על־פי ששני השעונים היו שָׁוִים בבנינָם ובמדות הִלוכם, יהיה השעון המתנועע מְאַחֵר את מהלכו ביחס לַשָׁעון השני הנח. וכל־כך למה? יען שהפעֻלות האינֶרטיות של השאיפה לברוח מן המרכז, הנולדות מהתנועה הסבובית (שהיא בתכונתה תנועה מתגברת), הן דומות על־פי היסוד הָאֶקְוִיוַלֶנטי (יסוד ההשתוות) לפעֻלות שדה־הכֹּבד ושוות להן. מזה אנו רואים, שבמקום שיש שדה־הכֹּבֶד אי־אפשר להשתמש עוד בשיטת הגיאומטריה האיקלידית, ואנו מֻכרחים לבקש לנו מֶתודות אחרות לא־איקלידיות. וכיון שאין בכל מרחב העולם מקום פנוי וחפשי משדות־כֹּבד בהחלט, הלכך אנו מֻכרחים לעזוב את הדרך הסלולה של איזו שיטה גיאומטרית מסֻימה, דוגמת השיטות של החכמים לוּבַּטשֶׁבסקי וּרִימוֹן, כי גם הן לא תוכלנה למַלא תמיד את כל הדרישות שיש לנו לדרש מִמֻשג המרחב בכל פעם. ולכן אנו מֻכרחים להשתמש במֶתודות שונות להגדרת המדות, הכל לפי השתנות המאורעות, כלומר, לפי השתנות שדות־הכֹּבד, ובזה לא יהיה שום קֹשִי או דֹחק, כי כבר נוכחנו לדעת, שהמקום (או ההתפשטות) מקבל את צורתו ותכונתו רק על־ידי הגופים והעצמים הממלאים אותו, ולא להפך. ועכשו נבוא לידֵי הכרה והוכחה, שאף בנוגע לאטימות־הכֹּבֶד או לשדות־הכֹּבד שלהם מקרה אחד להם ולהתפשטות; כי אף בשדות־הכֹּבד אי־אפשר לָמֹד ולהגביל את הארכים (המרחַקים) על־ידי קנה־מדות באפן פשוט

בהכרח להיות שָׁוים ביחס לכל שיטה של קואורדינטים שנבחר, כי על כל שיטה אנו יכולים להביט כאִלו היא נחה ביחס לשיטה אחרת. המיכַניקה הקלַסית של ניוטון הֻכרחה לבנות את כל חֻקיה על יסוד שיטה אחת מֻגבלה, — על השיטה האִינֶרטית, — שאיננה תלויה כלל במצבם ההדדי של הגופים, כי רק בתנאי קדום זה החֹק האינֶרטי הוא אפשרי; אבל במיכַניקה המחֻדשה, כיון שאצלה אין הבדל בין פעֻלות אינֶרטיות ובין פעֻלות של כֹּח־הכֹּבד, הרי שתיהן בטוי אחד הן של חֹק עִקרי אחד, ומֻכרח אפוא, שהכל — בין תוֹ־ּעוֹת של כֹּח־הכֹּבד ובין תופעוֹת של כֹּח־האינֶרטיה — יהיה תלוי במצבם היחסי של הגופים ובפעֻלותיהם ההדדיות. ואף דבר זה ברור, שהדינַמיקה של ניוטון אינה אלא המדרגה הראשונה של התקרבות אל המיכַניקה החדשה, שתבנה על יסוד היחסוּת הכוללת, כי היא, למשל, דורשת, שכל גוף מֻכרח לקבל החשה של תנועה בורחת ממרכז, אם לא רחוק ממנו נמצאים גופים גדולים של אטימוּת עצומה, הסובבים סביב איזה מרכז; וזהו בהפך גמור ליסודי המיכַניקה של ניוטון. ואין להשתומם, מדוע אין הסתירה בין שתי השיטות הללו נראית גלויה לעינים מצד זה: סבת הדבר היא, כי פעֻלות הכֹּחות בנדון זה, ואפילו של אטימוּת גדולה ביותר, הן כל־כך פעוטות, שאי־אפשר להכיר בהן על־ידי הנסיון בתכשירי־המדידה שלנו.

כה. על־אודות היחס בין שעוֹנים וקני־מדות על גופים יחסיים הסובבים בתנועות ההקפה, והתוצאה מזה בשביל אי־ההתאמה של הגיאומטריה האיקלידית

תורת־היחסוּת, כפי מה שראינו עד־כה, עוסקת בתנועות ריליַטיביות בתוך העולם של מינקובסקי, שהֻרגלנו לתאר אותן על־ידי קַוים חלדיים (לפי המובן של מינקובסקי). הַקַוים האלה היו אז קַוים ישָׁרים (כמו קרני־האור), מפני שהיינו עוסקים בתנועות ישרות של נקֻדות חפשיות מפעֻלות איזה כֹּח, נקֻדות המתנועעות בקַוים ישרים ובמדה שוה. אמנם עכשָׁו, כיון שאנו נגשים להנהיג את המיכַניקה על יסודי תורת־היחסוּת הכוללת, העוסקת בכל מיני התנועות של מְהִירִיות מתגברות ובקַוים עקומים, כלומר, קַוי־החלד שהיו אז ישָׁרים והנם עכשָׁו עקומים, — לפיכך אפשר שהגיאומטריה האיקלידית, ששמשה לנו עד־הנה בתור שיטה גיאומטרית, לא תוכל עוד למַלא את תפקידה, יען שהשיטה הזאת (של איקליד) בנויה על יסוד הקלַסי של חֹק־האינֶרטיה, שבּוֹ הַמֻשג של קַו ישר מֻנח ליסוד אֵיתן. ואם תמצא לאמר: הרי אנו יכולים להשתמש אך בקני־מדות המַצִּקים כל־צרכם, בכדי להגביל על־ידם את כל האֶלֶמֶנטים הגיאומטריים (קַוים, שטחים וכדומה)! — הנה גם זה לא יועיל, כמו שהוכיח אַינשטֵין על־ידי משל פשוט כזה: נתבונן אל שתי שיטות של קואורדינטים, האחת K נחה והשניה K′ סובבת סביב נקֻדת הראש 0, המשֻתף לשתי השיטות, וגם הציר Z משֻתף לשתיהן. נניח, שבתוך השיטה K (או לכל־

לא היתה שום זכות לאיש היושב בתוך התֵּבה (המתנועעת בההשה) להניח, שהיא נחה במקומה והגופים בתוכה נופלים מחמת סבת שדה־הכֹּבֶד.

נניח עוד, שהאיש בתוך התֵּבה תקע מסמר במכסה התבה מבפנים ותלה עליו כדור־עופרת על־גבי חוט, שיהיה מתוח ומאֻנך לתחתית התֵּבה. הנה האיש היושב בתוך התֵּבה יחשב בוַדאי ככה: „כדור־העופרת נמשך בכֹח משאו (משקלו) על־ידי שדה־הכֹּבד ומותח בכֹח זה את החוט המחזיק את שווי־המשקל". ובכן הסבה והמדה למתיחת־החוט היא כֹבֶד (משא) האטימות של הכדור. אבל איש אחר, הפורח באויר בצד התֵּבה, יאמר כך: „החוט מֻכרח להתנועע ולהתנשא למעלה במהירות מתוַספת יחד עם התֵּבה, ומושך את כדור־העופרת אחריו; מתיחת החוט מַתאימה אפוא למדת התגברות־התנועה שלו (של כדור־העופרת) על כֹּח־האִינֶרטיה הנטוע בקרבו, כלומר, הסבה והמדה למתיחת החוט היא האטימות האִינֶרטית". המשל הזה מוכיח לנו, שהיסוד של שויון שני מיני האטימות (של האִינֶרטיה ושל הכֹּבד) מֻכרח בשביל התפתחות תורת־היחסות הכוללת. היסוד הזה נקרא אצל אַינשטֵין בשם „יסוד־ההשתוות" (Das Äquivalenzprinzip).

כבר מהדוגמה הזאת של התֵּבה המתנועעת בתנועה מִתוַסֶּפֶת אנו יכולים לראות, מה רב כֹּחה של תורת־היחסות הכוללת להרחיב את באורי החֻקים של כֹּח־הכֹּבֶד והמושך ולפַתּח אותם בשביל המדע בכלל. ובאמת אנו באים על־ידה גם אל החֻקים המתקבלים על יסוד הַמֻּשג של שדה־הכֹּבד. במקום זה רואה אַינשטֵין חובה לעצמו להזהיר את הקורא ממחשבה זרה ומֻטעת: „שבאמת אין שדה־הכֹּבד במציאות כלל, אלא שהוא רק מֻשג דמיוני, בכדי לבאר את הענין ולשבר את האזן". למחשבה מֻטעת כזאת יכול הקורא לבוא על־ידי המשל של האיש הסגור בתֵּבה, אשר לו ברור, שהוא נמצא בתוך שדה־הכֹּבד, — מה שבאמת אינו כן, לפי הנחתנו, שהוא נמצא בּרחוק־מקום מכל גרמי השמים; ולפיכך יכולים לדַמות, שאף אם יהיה שדה־הכֹּבד איך שיהיה, אפשר תמיד לבחור באיזה גוף מֻצק יחסִי חדש, שביחס אליו שוב לא יהיה שדה־כֹבד במציאות כלל. לכן הוא אומר, שאין הדבר הזה אפשרי בשביל כל שדות־הכֹּבד, אלא בשביל מקרים בודדים; למשל, בשביל הארץ אי־אפשר לבחור באיזה גוף מֻצק יחסִי באֹפן שביחס אליו יחדל שדה־הכֹּבד שלה לפעול בכל המרחב לגמרי.

היסוד הזה של זהות האטימות — האינֶרטית והמשאית (של הכבד) — הוא יסוד נסיוני, הנותן לנו זכות לאַשר ולקַיֵם, שכל הפְּעֻלות האִינֶרטיות של איזה גוף הן תולדות של השפעות גופים אחרים הפועלים עליו (כמובן, לא בדרך פְּעֻלות רגעיות ממקומות רחוקים, אלא בדרך פְּעֻלות של שָׂדות כֹּחִיִּים).

וכיון שזכינו לְאַשר את הרעיון הזה, הִנה אף הוא דורש מאתנו לקבל את יסוד היחסות של כל התנוּעוֹת השונות בכלל, כי הרי כל התופעות (והתנועות בכללן) בָּאוֹת ומתחדשות רק ממצבם ההדדי של הגופים ומתנועותיהם היחסיות זה לעֻמת זה, ולכן אין שום יסוד להניח, שיש איזו שיטה של קואורדינטים מצֻינה בפני שיטות אחרות. בטויי החֻקים של הטבע צריכים

כד. על־אודות השויון של שני מיני האטימות, של האינֶרטיה ושל כֹּח־הכֹּבֶד, בתור יסוד נכון לתורת־היחסות הכוללת

נצַיר בדמיוננו חלק גדול ורחב בתוך מרחב העולם, הרחוק מאד מכל הכוכבים וגרמי השמים, — הדומה בדיוק לזה שֶׁצִּיֵּר לו גַּלִילֵי בהמציאו את החֹק היסודי שלו. בתוך חלל זה נבחר לגוף מֻצק יחסִי תֵּבה אחת גדולה סגורה מכל צד, ובה יושב סגור חוקר אחד בפיסיקה עם כל תכשירי־המדידה הנחוצים להשקפות ולבחינות פיסיות. הוא אינו חש שום כֹּבד בגופו (כי אין שָׁם שדה־כֹּבד כלל), ולכן הוא מֻכרח לאסוֹר את־עצמו בחבל לקרקע התֵּבה, בכדי שלא יעוף למעלה למִכְסֵה התֵּבה, בעשותו איזו תנועה קלה; וכן כל גוף הנמצא בתוך התֵּבה יִשָּׁאֵר תלוי על בלימה בחלל אוירה (מפני שאין שָׁם שום כֹּח שימשך אותם לאיזה צד), עכשָׁו נצַיר, שבאמצע מכסֵה־התֵּבה מבחוץ תקוע אנקול וחבל קשור בו, והנה יצור אחד נעלם וטמיר מושך את התֵּבה בכֹּח תמידי שוה למעלה, ויהחוקר בתוך התבה מתחיל אז להתרומם למעלה בתנועה מתגברת ומתוֹספת עד־בלי־תכלית ביחס לשיטה אחרת (לתבה), שאיננה נמשכת למעלה ונחה במקומה.

הבה נראה, מה תהיינה מחשבות החוקר הזה, הסגור בתוך התֵּבה, על־אודות המאורעות, המופיעים לנגד עיניו: על־ידי ההחשה של תחתית־התֵּבה גופו נדחק ממנה למעלה והרי הוא עומד עליה נכון כמו בחדר ביתו; איזה גוף, שהוא מפיל עכשָׁו מידו, נופל לַמַטה במהירות מתוֹספת ושוַת־מִדָּה (שוה לזו של התֵּבה ובאין הבדל בין איכות הגופים השונים שהוא מפיל מידו); והסבה לזה, כמובן, היא, שתחתית התֵּבה מתנשאת למעלה ומתקרבת אל הגופים התלוים בתוכה. נשען על ידיעותיו בדבר שדות־הכֹּבד וסגֻלותיהם, הוא חושב בוַדאי, שהוא נמצא עם תֵּבתו בתוך שדה־כֹּבֶד של כֹּח שוה במדתו. את תמהונו, מדוע אין התֵּבה נופלת לַמַטה, הוא יכול לפתור, בראותו מבצד לַצֹּהַר שבמכסה־התֵּבה את האנקול התקוע בה ואת החבל המתוח; שמע מנה, — הוא חושב, — שהתֵּבה תלויה ונחה באויר של איזה גוף שמֵימִי (כוכב או הארץ), היוֹצר את שדה־הכֹּבֶד. וזה ברור, שמחשבות האיש בתוך התֵּבה, — אף־על־פי שהן כנגד המציאות, — מסכימות לכל חֻקי המיכַניקה ואינן מתנגדות לַשֵּׂכֶל ההגיוני הבריא. ולא זה בלבד, אלא שהן מתאימות אף לנסיון של נפילת הגופים, — השונים בתכונותיהם, — במדת החשה שוה; והסגֻלה הזאת היא אָפְיָנִית לשדות־הכֹּבֶד, שבהם כל הגופים השונים מקבלים החשות שוות; והרי אנו רואים בעליל, שאף אם השיטה של גוף מֻצק יחסִי (פֹּה התֵּבה) מתנועעת, במהירות מתגברת, אנו יכולים להביט עליה כאִלוּ היא נחה במקוֹמה ולְיַחֵס את התנועה לשיטה אחרת, וזה נותן לנו זכות לאַשֵּׁר ולְקַיֵּם את יסוד תורת־היחסות גם אצל השיטות המתנועעות במהירות מתגברת. כל זה נשען על היסוד של שויון האטימות של האינֶרטיה ושל הכֹּבֶד; כי בלעדי היסוד הזה

(העץ והעופרת) נופלים מגבה אחד ובמהירות התחלית שוה (או מבלי שום מהירות התחלית). את החק הנפלא הזה אנו יכולים לבטא באפן אחר ולהסבירו על־ידי שקלא וטריא זאת:

על־פי חקי התנועה של ניוטון מתאמתת משויה כזאת:

(הכח) = אל המכפלה של האטימות (האינרטית) × (תוספת המהירות), ובזה „האטימות האינרטית" היא שעור קבוע־אפיני לגופים המתנועעים „במהירות מתוספת".

ומהצד השני, כיון שהכח המוסיף תמיד את מהירות הגוף הוא בעצמו הכבד שלו (כלומר, המשא של הגוף הנופל), לכן תהיה גם משויה זאת נכונה ואמתית:

(הכח) = למכפלת (אטימות הכבד = המשא) × (אמיצות שדה־הכבד). ואף בזה אטימות הכבד (או המשא) היא שעור קבוע־אפיני בשביל הגוף המתנועע.

ועל־ידי התרת שתי המשויות האלה בדרך האלגברה נמצא את שעור תוספת המהירות (או ההחשה) כזה: תוספת המהירות $= \frac{\text{(אטימות הכבד)}}{\text{(אטימות אינרטית)}} \times$ (אמיצות שדה־הכבד).

והנה, כפי שהנסיון יורה לנו, אין תוספת המהירות (כלומר, מהירות הנפילה) תלויה לא בטבע הגוף ולא במצבו הפיסי, אלא היא שוה אצל כל הגופים בכל מצבם. והרי אנו יכולים לבחור את יחידית המדה באפן שהיחס הזה יהיה שוה לאחד, ואז יתאמת המשפט הזה: אטימות הכבד (או המשא) של איזה גוף שוה לאטימות האינרטית שלו (כלומר, הן שני דברים זהותיים).

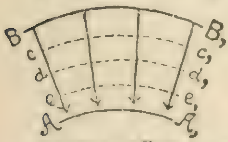
התוצאה הנפלאה הזאת היא כל־כך פשוטה ונראית גלויה לעיני כל מעין, — ויש לתמוה, שעד־כה לא התעורר שום חוקר בפיסיקה לחקור על־אודות הזהות הזאת. מימות ניוטון ועד־היום עמדו שני החזיונות האלה, של האינרטיה ושל כח־הכבד (או כח־המושך), כל אחד בפני־עצמו, מבלי איזה יחס וקשר ביניהם, — ולא עלה על דעת איזה חוקר לחבר אותם יחד ולאמר, שכבד הגוף (או המשא שלו) וכח האינרטיה שלו הם שני דברים זהותיים; ורק אינשטין הגה את הרעיון הזה ואמר: „תכונה אחת של הגוף (האטימות: Masse) מתגלה לנו פעם בתור אינרטיה ופעם בתור כבד (משא), אבל שניהם הם רק דבר אחד". בכדי להאיר את הרעיון החדש הזה באור בהיר ולהראות את היחס והקשר בינו ובין תורת־היחסות הכוללת, מביא אינשטין את המשל הנפלא הבא לפנינו.

אסף את הרעיון הנשגב הזה על שדמות תורת־ההכרה ונטע אותו בתוך גן־הפיסיקה, על־ידי שֶׁהִדְלָה אותו על־גבי באור אחד חדש של יסודי הפיסיקה והמיכַניקה: הוא הוכיח באפן פשוט, שֶׁכֹּחַ־הכֹּבד (או המושך) של אטימות הגוף וכח האִינֶרטיה שלו שווים זה לזה, משום שהם זהותיים.

כג. על־אודות שדה כֹּח־הכֹּבד

„מדוע אבן (או כל גוף אחר) נופלת למטה לארץ?" – על השאלה הזאת עונים, כרגיל, „מפני שהיא נמשכת מן הארץ". אמנם הפיסיקה החדשה משיבה על שאלה זו באפן אחר, מטעם זה: על־ידי חקירות עמֻקות ונסיונות מדֻיקים בחזיונות החשמל וכן בפעֻלות אבן השואבת באו החוקרים לידֵי הכרה ברורה, ששום פעֻלה של הגופים ברחוק־מקום וברגע אחד היא אי־אפשרית ונמנעת בַּטֶּבַע. החכם פַּרַדֵּי אומר בצדק, שאין להניח, שאבן השואבת פועלת מרחוק על הברזל ומושכת אותו אליה; אלא יותר מתקבל על הלב, שאבן השואבת פועלת בחלק־המרחב, הקרוב אליה וסובב אותה, איזו פעֻלה פיסיקלית ריאלית, וחלק־מרחב זה, הנקרא שדה מַגניטי, פועל מצדו על הברזל שֶׁיִּמָּשֵׁך אל המגניט... לבאר את טעם הדבר, למה אנו צריכים להשתמש בסברה זאת, אין אנו יכולים, יען שלזה היינו צריכים להקדיש כמה גליונות; ורק בקצָרה נאמר, שעל־ידי סברה זו יותר נוח וקל להבין את החזיונות החשמלי־מגניטיים וביחוד את הפצת הגלים החשמלי־מגניטיים. כדומה לזה מבארים גם את פעֻלות כֹּח־הכֹּבד.

פעֻלת הארץ על האבן הנופלת איננה באה אליה באפן ישר, אלא הארץ פועלת במרחב הקרוב אליה וסובב אותה ויוצרת בו שדה של כבדות – של כֹּח־הכֹּבד – (כמו שנראה בציור: AA, – שטח פני הארץ, ABB, A, – חלק של שדה־הכֹּבד, והחִצים מורים על פעֻלות שדה־הכֹּבד מִשִּׁכְבָה לְשִׁכְבָה). האבן (וכן גופים אחרים) הנמצאת בתוך השדה (המרחב) הזה מתפעלת ממנו וּמֻכרחה לנפול על הארץ. אבל האמיצות של פעֻלת השדה איננה שוה בכל



חלקיו, אלא מִשְׁתַּנָּה מִשִּׁכְבָה לְשִׁכְבָה, כלומר, שאין אמיצו. פעֻ"ת השכבה BB′c c שוה לאמיצות השכבה ee′A′A הקרובה יותר אל פני הארץ. אמיצִיות השכבות הולכות ופוחתות כפי התרחקן ממרכז־הארץ בערך הפוך למרְבעי המרחַקים ממנו.

אמנם סגֻלה אחת מיֻחדה מבדילה ומפרישה את שדה־הכבדות של הארץ משדות החשמלי והמגניטי; סגֻלה זאת, שיש לה ערך חשוב בשביל כל הדברים אשר יבואו להלן, היא: כל הגופים, הנמצאים בחוג הפעֻלה של שדה־הכבדות ומתפעלים רק ממנו בלבד, מקבלים בתנועתם תוספת מהירות קבועה ושוה, שאיננה תלויה לא באיכות החֹמר של הגוף ולא במצבו הפיסיקַלי אף במשהו. כן, לְמָשָׁל, נופלת חתיכת העופרת הכבדה וחתיכת העֵץ הקל בתוך שדה־הכבדות (ובתוך חלל ריק מאַויר) במהירות שוה, אם שניהם

האִינֶרטיה מְתאמת בהן רק ביחס לאיזו שיטה מְצֻיֶנת, הנקראת בשם שיטה אִינֶ ט ת״. השיטה המצֻיֶנת הזאת מֻגדרה, לפי־דעתו, על־ידי־זה, שכל גוף החפשי מהשפעת איזה כֹח חיצוני מתנועע בה בקַו ישר ובמדה שוה (או שהוא נמצא במנוחה), — נמצא, שכל גוף כזה אין לו כֹח בורח מן המרכז (ואין לו שטיחות הצירים). את הרעיונות האלה הניח ניוטון ליסודות המיכַניקה שלו, אבל לא בצדק, משום שאין להם באמת כל יסוד בנסיון, כי מעולם לא זכינו (ואולי לא נזכה לעולם) להסתכל בגוף, החפשי מכל פעֻלה חיצונית — ואפשר אפוא להניח, שאם היינו זוכים להסתכל בגוף כזה, אולי היינו רואים אף אצלו שטיחות משני צדדיו, אם איזה גוף אַחֵר הגדול בכמותו נמצא בקֵרוב־מקום אליו וסובב סביב ציריו בתנועת־ההקפה.

מצב הדברים היה כזה: מצד אחד לא היה כֹח ועָצמה לְמַדַּי בידי הנסיונות וההשקפות, שנעשו עד־כה, להוכיח את ההנחה של ניוטוי על־אודות מציאות החשה מֻחלטת, כלומר, תנועות של תוספתי מהירות מֻחלטת (שהיא מציאות של שיטות מצֻינות), ומצה שֵנִי לא היה כֹח מופתי אף בידי השקלא וטריא, שנעשה, להוכיח את היחסות של כל התנועות המתגברות. ובכן היו שני הדברים ההפכיים האלה אפשרים מצד הנסיון, שלא הכריע ביניהם כלל. — אולם מצד תורת־ההכרה יש יתרון גדול לרעיון של שיטת היחסות, המכחיש את מציאותן של שיטות (קואורדינטים) מצֻינות והמחזיק ברעיון היחסות של כל מיני התנועות השונות. הוא מושך אליו את הלבבות על־ידי היכֹלת להכליל ולהקל את תבונת כל המיכַניקה והפיסיקה ולהביא אותן לידֵי פשטות נעלה מאֹד. על־ידי תורת־היחסות הכוללת יהיו כל הַמֻּשָּׂגים של תנועה קינֶמַטית ודינַמית מתלכדים ומתאחדים ביתר־שאֵת ולא יהיה לנו הכרח להשתמש בתיאוריות יתֵרות של התנגדות אִינֶרטית של החֹמר (כמו כֹח הבורח מהמרכז — אצל ניוטון). מיכַניקה כזאת, שתהיה מְיֻסדת על תורת־היחסות, תתן לנו תמונה יותר שלמה של כל העולם ויותר מסַימה מזו של ניוטון. ואף אם לא נוכל לקַים אַ פריורי, שהשיטה הזאת היא לבדה האמתית ואין בלעדיה עוד, הִנֵה לה משפט־הבכוֹרה ובה אנחנו צריכים לבחור מפאת יתרון פשטותה וקלוּתה המצֻינה ושִכלוּל בנינָה.

אבל בטרם בא אַינשטֵין — היה הרעיון הזה, לבנות את כל המיכַניקה על יסודות של תנועות יחסיות (ריל‍ַטיביות) בלבד, רק תקוה טובה לעתיד לבוא, מֵעֵין שאיפה למגמה נשגבה. לבנין מיכַניקה כזאו, לא הרהיב שום חוקר לגשת, או לכל־הפחות להראות את המסִלה, שיכולה להוביל אותנו לרעיון בנינָה. אף לא היו יכולים לדעת, אם יעלה בזמן מן הזמנים ביד מי־שהוא להביא אותו לידֵי הסכָּמה והתאָמה עם התוצאות של הנסיונות. אדרבה, נדמה היה, שהמדע הולך בדרך המתנגדת אליו; ורק אחרי שהצליח ביד אַינשטֵין להנהיג בתוך הפיסיקה את תורת־היחסות הספֶּצִיַלית שלו, באה לנו האפשרות לקוות, שאף הרעיון על־אודות תורת־יחסות כוללת ימצא הפעם את נביאו, נביא־האמת, שיגַלה אותו לכל בָּאֵי־העולם לתועלת רבה בשביל המדע. אמנם גם בפעם הזאת האירה תורת־ההכרה את פניה לבחירה זה — לאַינשטֵין. הוא

הזמנים. לַמּשג „תנועה" יש מובן ריאלי רק בתוך הדינַמיקה בתור שנויי־מקומות של הגופים ביחס לזמן ולַכּחות; ואך על־ידי הפשטת הדינַמיקה מִמּשג האַטימות של הגופים נולדה הקינֶמַטיקה, שהיא תורת חלופי־המקומות של נקֻדות הנדסיות ביחס לַזמן. אם ההפשטה הזאת מתאימה לציור הטבע האמתי והנכון, או לא – בדָבר זה צריך הנסיון להכריע. כל החוקרים, שהתנגדו לתנועה מֻחלטת, היו מתפלספים ומוכיחים בדרך זו: כל הגבלה של מקום, כיון שהיא מֻגדרת רק ביַחס לאיזו שיטה ידועה של קואורדינטים, היא לפי מוּבָנָהּ הנכון רק יחסית (רילַטיבית), אם־כן כל שנויי־מקומות הם בהכרח גם־כן יחסיים, ולכן גם התנועות (שהן רק שנויי־מקומות) הן רק יחסיות (רילַטיביות); שמע מנה, שאי־אפשר שתהיה איזו שיטה של קואורדינטים מְצֻיֶנֶת ומְבֻכּרת על־פני שיטות אחרות; ומפני שהמצב של מנוחה לפי־זה הוא מֻשג רילַטיבי (כי לפי־האמת אין מנוחה מֻחלטת בטבע), אנו מֻכרחים להביט על כל שיטה של קואורדינטים כאִלו היא נמצאת במצב של מנוחה.

אמנם בדבר זה שגו החוקרים הנ"ל, כי הם שכחו, שהגדָרת התנועה בתור שנוי־מקום ב„שלוח" היא אפשרית רק בַּקינֶמַטיקה הטהורה בלבד; אבל במיכַניקה ובדינַמיקה אפשר שאין מקום להגדרה כזאת, ורק הנסיון בלבד יכול להכריע בדבר זה. בשביל הקינֶמַטיקה הטהורה אין הבדל, אם נניח שהארץ סובבת סביב צִירהּ, או אם נניח שכדור השמים עם כל הכוכבים סובבים סביב הארץ; אבל מזה אי־אפשר להסיק, שגם בשביל הדינַמיקה כך הוא. אמנם ניוטון הלך בדרך אחרת; הוא היה בטוח, שאפשר להבדיל ולהפריש בין גוף נָח ובין גוף נָע וסובב על־פי כֹּח בורח מן המרכז (זאת אומרת, על־ידי שטיחות הגוף משני צדדיו), ואם אין לו לַגוף כֹּח בורח מהמרכז, הרי זה סִמן טוב, שהגוף נמצא במצב של מנוחה מֻחלטת (אם נעלים לפי־שעה את עינינו מתנועת העתקה בַּקו ישר, שהיא בגדר־האפשרות בשביל גוף זה), שזוהי הגדרתה. אולם בעולם הפעילי־הנסיוני אנו רואים, שלכל שנוי־מקום הבא בהחשה, כלומר, על־ידי תוספת מהירות, תְּלֻוָּה תמיד „התנגדות החֹמר" (זאת אומרת, האִינֶרטיה שלו, או כֹּח הבורח מהמרכז); ושני אלה, כלומר, שנוי־המקום בהחשה והתנגדות החֹמר האִינֶרטי, שניהם שַׁיכים לַתנועה הפיסיקָלית בערך שוה, ונפרדים זה מזה רק על־ידי הפשטה, לכן אין כל יסוד להניח, שהאחד מהם הוא סבה לַשֵּׁני, כלומר, להניח שהתנגדות החֹמר מסֻבבת על־ידי פעֻלת התנועה המתגברת במהירותה. הלכך אי־אפשר להסיק מִמּשג התנועה בלבד, שאין במציאות שיטה מצֻיֶנת של קואורדינטים, כלומר, אי־אפשר להוכיח, שתנועה מֻחלטת היא נעדרת־המציאות; אולם רק על־פי ההשקפה והבחינה יכולים אָנוּ להכריע בדבר זה.

והנה עתה אין ספק, שניוטון שגה באחת; הוא האמין, שההשקפה כבר בֵּררה את ההלכה: „כי רק תנועות ישָׁרות ושוות במדתן הן יחסיות זו לזו (כלומר, שהחֻקים של הדינַמיקה שָׁוים בשתיהן), מה שאין כן אצל תנועות מתגברות (ובכלָלן תנועות של סבוב), שהן (לפי־דבריו) מֻחלטות, ולכן חֹק

דמות וצורה לא לפי הגיאומטריה האיקלידית ולא לפי הגיאומטריה הבלתי־איקלידית; כמו שאין לו למרחק בין שתי נקֻדות או שני מקומות סגֻלה מיֻחדה להיות נמדד על־ידי פרסאות ולא על־ידי קילומטרים, או להפך. וכמו שמדת איזה מרחק שהוא נודעת לנו רק אחרי שבחרנו איזה קנה־מדה ליחידית המדה ואחרי שהגדרנו את תנאי המדידה ואפנֶיהָ, ככה אנו מֻכרחים להציב לנו ולהגדיר נקֻדות־ראות ידועות ומֻגבלות מראש, אשר לפיהן נגדיר את היחסים המרחביים על־ידי הפשטתם מהסגֻלות הפיסיקליות שלהם; ורק אז תהיה לנו היכֹלת לבחור את השיטה הנכונה של הגיאומטריה הנאותה לנו להשתמש בה. מעשה המדידה גופא נעשה על־ידי שמניחים איזה גופים (קנה־המדה וגוף הנמדד) זה בצד זה, או זה על־גב זה; והנה בכדי שנוכל לאמר, שזהו מעשה מדידה נכונה, אנו צריכים לבאר את עצם הדבר על־פי איזה יסודות (כלומר, אנו מֻכרחים להניח תחלה, שיש במציאות איזה גופים מֻצקים במדרגה כזו, שיכולים לְהִטַּלְטֵל ממקום למקום מבלי שישתנו במאום).

חקירות ועיונים דומים לאלה, שעשינו למעלה בהגדרת הַמֻּשג של מקום, אנו יכולים לעשות גם בשביל מֻשג הזמן. כי הנסיון איננו יכול להכריח אותנו לבחֹור במדה ידועה ומֻגבלת בשביל שטף הזמן; אבל אנו בוחרים במדות שנותנות לנו אפשרות לבַטא את כל החֻקים בנוסחאות יותר פשוטות. וכן כל הגדָרות זמניות (של הזמן) מחֻברות ומתלכדות בקשר נצחי עם המאורעות של הפיסיקה לא פחות מכפי שההגדרות המרחביות קשורות יחד עם הגופים הטבעיים. ההסתכלות והבחינה הַמְּדתיות של איזה מאורע (פרוצס) פיסיקָלי כמו הפצת האור ממקום למקום, מביאות אותנו לעַיֵּן ולהתבונן בעצמים הנמצאים במקומות שונים — ועל־ידי־זה הן מַצריכות אותנו לחקור ולחַפש אחרי מֶתודות שונות של חד־זמניות ושל שִׁוְיון־זמנים. אכן על־אודות הדברים האלה כבר הרחַבנו באור בסעיפים הקודמים, בדברנו על־אודות יחסות הזמן בשביל תורת־היחסות הספֶּצִיָלית.

ובכן אנו רואים ברור, כי רק בדרך־ההפשטה אנו יכולים להפריד את המקום (ההתפשטות) והזמן מאת העצמים ומאת מאורעות הפיסיקה, שמבלעדי ההפשטה הם מדֻבקים ונצמדים יחד, יען כי הֲוָיָה וישות להם רק בהיותם מחֻברים ומאֻחדים יחד לאחדות גמורה; אבל כל אחד בפני־עצמו הוא רק הפשטה. וכל פעם שאנו עושים איזו הפשטה, אנו מחֻיבים לשאל את־עצמנו ולהבחין, אם יש בה מובן נכון לפי מדעֵי הטבע, זאת אומרת, אם הַמֻּשָּׂגים הנפרדים זה מזה בכֹח ההפשטה אינם באמת תלוים זה בזה.

כב. יחסות התנועות בנוגע לאֶנֶרגיה ולכֹח־הכֹּבד

אלמלי היו החוקרים שומרים את הדברים הנאמרים באמת בסוף הסעיף הקודם ומקַימים אותם תמיד, אז פנים חדשות היו לה למחלֹקת החכמים על־דבר התנועה הַמֻּחלטת, — מחלֹקת זו שנתחדשה בכל העתים ובכל

ליחס את המתיחות או ההצטמקות רק לגופים הנראים לנו כמְצקים ולגופנו ויחד עם־זה אנו צריכים לשַׁנות את חֻקי־המיכַניקה היסודיים; ככה לא יתּכן אז החֹק הפשוט, שכּל גוף, החפשי מפּעֻלת איזה כֹּח מחוצה לו, מתנועע בקַו ישר ובמדה שוה, כי החֹק הזה איננו מתאים לצורת־התפשטות עקומה בתוך אספקלריה גבנֻנית... המַשׂכּלות הראשונים של הגיאומטריה אינם מדַברים כּלל על־אודות היחסים של התפשטות בלבד, אלא אף על־אודות היחס המיכַני של הגופים המְצקים שלנו בתנועותיהם בּהתפשטות".

מימות רִימון והלמהולץ הֻרגלנו לשמוע שיחות על־אודות התפשטות ממינים שונים, כלומר, של צורות שונות: כדוריות, פסֵידוֹ־כדוריות, פּרַבּוֹליות ועוד, ועל־אודות הסתכּלֻיות רבות, שנעשו בכדי לחקור ולדעת את טיבה וטִבעה של ההתפשטות שלנו, כלומר, לבָרר מאיזה מין היא. עכשָׁו אנו יודעים את הכַּונה העִקרית שיש להבין בזה, שהיא, כמו שאמרנו, רק ביחס לגופים הממַלאים את חלל־ההתפשטות, ושהנסיון יורנו רק על־דבר התכונות של הגיאומטריות האיקלידית והבלתי־איקלידית, לדעת בּאֵי־אלה מהן יותר נוח לנו להשתמש בשביל הפיסיקה. כזאת, או כ־ומה לזאת, היתה בוַדאי מגמת החכמים האלה; אבל תוצאות החקירות העמֻקות שלהם אינן מובנות לפי אמתּותן לרֹב הקוראים, שבאו על־ידן להאמין בגשמיית המקום (ההתפשטות), כלומר, שבאו לידֵי דעה מֻטעת, שהמקום הוא דבר החלטי, שיש לו צורה מְגבּלה, שאפשר לדעת אותה על־ידי הנסיון. ואולם באמת אין הנסיון יכול להכריע, איזו גיאומטריה היא אמתּית -- האיקלידית או הבלתי־איקלידית. החכם פּוּאנקַרֶה בספרו „המדע וההִפּוֹתֵיזה" (עמוד 100), אחרי חקירות עמֻקות במהות הגיאומטריות השונות וההבדל ביניהן, אומר כדברים האלה: „הנסיונות אינם מודיעים לנו בלתי־אם את היחסים ההדדיים שבין הגופים, ואין אף נסיון אחד מהם מביא (ואינו יכול להביא) אותנו לדעת את היחס בין הגופים ובין ההתפשטות, או לדעת את היחס בין החלקים השונים של ההתפשטות". ובמקום אחר הוא אומר, „שהנסיון אינו יכול לָדין על־אודות אמתּת הגיאומטריות של איקליד, של לובַּטשֶׁבסקי, או של רִימון; ואף אם נניח, שבזמן מן הזמנים יכריחֵנו הצֹרך הפיסיקַלי לשַׁנות או להמיר איזו הגדָרה מדתית של איקליד, מסבּת איזה הבדל או מגרעת שנמצא בה, בוַדאי יהיה ההבדל הזה (או המגרעת הזאת) דק מאד, כמו שהוכיחו לנו ההשקפות והמדידות המדֻיקות של התוכנים הגדולים".

והנה עד־כה היה הדבר הזה רק בגדר האפשרות התיאורית, אבל עכשָׁו כבר באנו לידֵי הכרח זה, כמו שהוכיח ברור החכם אַינשטֵין, שאם יש את נפשנו לבוֹא לידֵי הכּללה היותר פשוטה ולידֵי אחדות גמורה בחֻקי הטבע והפיסיקה במדה היותר רחבה לפי „תורת־היחסות הכוללת", אנו מֻכרחים להשתמש בפֹעל בּסגֻלות וביחסים של הגיאומטריות הבלתי־איקלידיות בשביל תארי ההתפשטות ויחסה של זו אל הפיסיקה. וזה יוצא לנו ברור מכּל האמור, שהמקום (ההתפשטות) בפני־עצמו אין לו צורה או תכנית, אין לו

יותר חשוב ונכבד — הפיסיקה היתה אז בחירית לפי שרירות רצוננו אנו, כי אז היתה לנו לא רק פיסיקה אחת, אלא הרבה שיטות של פיסיקות מסֻבכות, וכֻלן היו מתאימות לַנסיון במדרגה שוה. ולעֻמתן תהיה השיטה של הפיסיקה הרגילה שלנו, — לפי מה שיכולנו לשפוט עליה עד־הנה, — המשתמשת בגיאומטריה האיקלידית, השיטה היותר פשוטה. גם הקוים, המכֻנים אצלנו בשם קוים ישרים, תופסים בַּפיסיקה מקום מיֻחד; לפי דברי פואנקַרֶה, הם היותר עקריים (חשובים) מכל הַקוים האחרים; שיטה של קואורדינטים, המיֻסדה על קוים ישרים, מביאה אותנו לתמונות יותר פשוטות בשביל חֻקות הטבע.

הרי ברור, שהטעמים והנמוקים, מדוע אנו מבַכרים את שיטות הגיאומטריה והפיסיקה הרגילות על־פני שיטות אפשריות אחרות, שוים לַנמוקים שבשבילם אנו מבַכרים את שיטת־העולם של קופֶרניקוס על־פני השיטה של פתולֶמֵיוס, יען שהשיטה הראשונה היא יותר פשוטה, על־פיה אנו מקבלים חֻקות התנועה של כוכבי־הלכת (של המזלות) בתמונות יותר פשוטות ונוחות להשקפותינו משל אותן של פתולֶמֵיוס.

כא. על־אודות הקשר בין הגיאומטריה והפיסיקה בשביל הנסיון

ובכן ראינו ונוכחנו, שהנסיון איננו כופה אותנו לבחור באיזו שיטה של גיאומֶטריה, איננו מכריח להשתמש, למשל, רק בגיאומטריה האיקלידית, בכדי לתאר את מחזה הטבע בדרך הפיסיקה; אלא הוא מלמדנו, באיזו שיטה גיאומטרית עלֵינו לבחור, בכדי שחֻקי הטבע יהיו מתבטאים על־ידי תמונות ונוסחאות היותר פשוטות.

היוצא לנו מהאמור, שאין שום יסוד הגיוני לדבר על־אודות איזו גיאומטריה המֻגבלה והמסֻגלה לבדה בשביל המקום (ההתפשטות), מבלי יַחֵס אותו לפיסיקה או לגופים הממַלאים אותו וליַחסם ההדדי; כי מכיון שהנסיון יורנו רק את הדרך, איך לבחור בשיטה גיאומטרית, הנותנת לנו את היחסים שבין הגופים, באפן היותר פשוט, לכן אין שום יסוד הגיוני לדרש ממנו איזה פתרון, כשמדַברים על־אדות המקום המֻפשט, הריק מכל גופים. החכם פואַנקַרֶה מבליט את הרעיון הזה במאמרו: „המקום (ההתפשטות) הוא באמת נעדר כל צורה ותמונה, ואך העצמים הממַלאים אותו נותנים לו את צורתו". ובמקום אחר הוא אומר: „אבל באמת אין להם לכל הנסיונות שלנו שום שַיכות לַהתפשטות, אלא רק לַגוף שלנו וליַחַס שיש בינו ובין הדברים שאנו משקיפים עליהם" (המדע וההִפותיזה, עמוד 109). גם החכם הֶלמהולץ, בדברו על־אודות תולדות המֻשכלות הראשונים (Axiomen) של הגיאומטריה והמשמעות שלהם, אומר גם־כן, „שאין לַהתפשטות איזו צורה קבועה, ויש לנו רשות לדַמות שההתפשטות שאנו חיים בה היא רק צל של התפשטות מאחורי אספקלריה גבנֻנית, שהיסוד תהתיה צפד ונצטמק; או אנו יכולים להפריש לנו בדמיוננו התפשטות כדורית של אלכסון גדול מאד, שמחוץ לגבולותיה הרחוקים אנו יכולים לדַמות מציאות של התפשטות פסֵידו־כדורית (כדורית כוזבה או דמיונית). ואז אנו מֻכרחים

עקומים u ו-v החותכים זה את זה (על־אודות השיטה הזאת אשוב לדַבר ביתר באור בפרקים הבאים). והנה זהו ברור, שכל השטחים המגבילים את הגופים, כל שטף מרוצת קרני־האור, כל התנועות ובכלל כל חֻקות הטבע בעולם החלוף והתמורה הזה, המֻבּעים על־ידי שיטות הקואורדינטים החדשים, מתבטאים על־ידי משויות שוות וזהותיות לַמשויות, שבהן היו מתבטאים החזיונות והמאורעות ההם, בהופיעם בעולם הראשון המקורי ביחס לשיטות קואורדינטים הרגילים של דֶקרט, אם אך ציוני המספרים של הנקֻדות נעשו כתקונם. ובכן אין שום הבדל נכר בין שני העולמות; הבדל־כזב ומדֻמה היה יכול להתקבל רק בזמן שהניחו, שיש אפשרות למתוח בתוך חלל־המרחב שטחים וקַוים בכלל ולהגבילם בפני־עצמם, מבלי יַחֵס אותם לגופים טבעיים הנמצאים במרחב, כאִלו היו לו למרחב תכונות וסגֻלות החלטיות.

ולאידך גיסא, אם ניַחס את העולם החדש (עולם החלוף) לשיטת הקואורדינטים הראשונים, כלומר, לשיטת קואורדינטים ישרַת־הזויות, אז תופיע לעינינו השיטה הזאת כאִלו נכפפה ונתעקמה, ולכן יקבלו כל הצורות הגיאומֶטריות וחֻקי־הטבע תמונה מחֻלפת. הלכך במקום שנאמר: העולם נשתנה באֹפן כזה או כזה – אנו יכולים לאמר, שאנו מצַירים את העולם (הבלתי־משתנה כלל) על־ידי שיטת־קואורדינטים חדשה, שהשטחים שלה נתחלפו ונשתנו באֹפן כזה או כזה. מובן אחד ומשמצות אחת לשני הבִטויים האלה, והחלוף המדֻמה של העולם איננו חלוף בפֹעל, אלא שנוי ביחס לשיטת־הקואורדינטים בלבד.

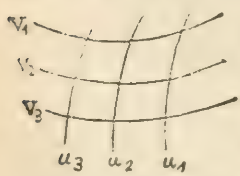
ובכן הרשות נתונה לנו להביט על עולמנו כעל עולם של חלוף ותמורה ולאמר, שהשטחים הנראים לעינינו כישָרים (למָשל: תקרת החדר) הם באמת עקומים, שהקוים הישָרים שלנו (כמו קרני האור) גם הם עקומים באמת. יכולים אנחנו להניח, שאיזה גוף מעֻקב אמתי (כמו קוביה) כיון שהוא מטֻלטל מחדר לחדר, נשתנתה צורתו מאד, אך אנחנו אין אנו יכולים להכיר בשנוי זה, מפני שאנו וכל מכשירי־המדה שלנו סבלנו גם־כן שנוי כזה; איזה קַוים עקומים יכולים באמת להיות ישָרים; זויות של מעֻקב אמתי יכולות להיות באמת בלתי־ישָרות. סכום כל ארבעת הזויות של איזה מרֻבע אינו שוה לארבע נצבות. – במלים אחדות, דומה יהיה כאִלו אנו משתמשים בגיאומטריה לא־אוקלידית. ובכן כל העיון הזה מביא אותנו לאַשר ולקַיֵם, ששטחים וקַוים ידועים, הנראים לנו שהם עקומים, באמת הם ישָרים, ואנו מֻכרחים להשתמש בהם בתור קואורדינטים.

מדוע אין אנו משתמשים בפֹעל בהנחות הללו, אחרי שלפי התיאוריה יש בזה אפשרות וכל מה שאנו מקבלים מהנסיון היינו יכולים לבאר באר היטב? טעם הדבר הוא פשוט: מפני שהבאור יכול אז להעשות רק באֹפן מסֻבך מאד, כלומר -- על־ידי יצירת חֻקים פיסיקַליים מסֻבכים מאד. תמונות כל הגופים, צורתם ותכונותיהם הפיסיקַליות תהיינה תלויות במקומות שהם תופסים בשעה ידועה; כל גוף חָפשי מבֻעלת איזה כֹח חיצוני יתנועע בקַו עקום (ולא בקַו ישר), – בקצָרה, היינו באים לפיסיקה מסֻבכה במדרגה גבוהה מאד; ומה שעוד

להכליל יחד עם החכמים פואנקרה והלמהולץ ולאמר, שכל העצמים בתבל (בכל מקומותיהם, או רק ממקום למקום) יכולים להמיר את צורתם ולהשתנות במדתם, בין לכל הצדדים ובין לאיזה צד אחד, – אם רק אנו מתנים תנאי, שיחד עם־זה משתנים גם כל מכשירי־המדידה ואף הגוף שלנו עם כל כלי־חושיו באפן שוה לשנוי המתהוה במקום ההוא, אז אין התמורה משגת לנו כלל, וכאלו איננה במציאות בשביל הפיסיקה.

התוצאה הזאת אנו יכולים להביע בלשון־ההנדסה באפן זה: שני עולמות, שכל אחד מהם יכול להולד מהשני על־ידי שנוי צורתו, כלומר, על־ידי חלופי־מקומות של כל הנקדות (ובתנאי, שתהיינה המשכיות ושל משמעות אחת), הרי הם זהותיים ביחס לעצמיותם הפיסיקלית; זאת אומרת: אם העולם כלו (Universum) משתנה באיזה חלק ממנו, באפן שהנקדות של כל הגופים הפיסיקליים נעקרות ממקומן הראשון ונעתקות למקומות אחרים, ואם יחד עם שנוי זה יהיו הקואורדינטים של כל נקדה חמרית במקומה החדש אי־אלה פונקציות של הקואורדינטים שלה ביחס למקומה הראשון, אז אי־אפשר לנו להכיר על־ידי־זה (כשנשים לב אל החקירות העיוניות דלעיל) שנוי „ממשי בפעל", אלא בתנאי קודם למעשה: שהנקדות של הגופים תהיינה שומרות את יחסן ההדדי, כלומר, שהנקדות שהיו מצרניות (קרובות) קדם השנוי, תהיינה מצרניות גם אחרי־כן (והפונקציות מכרחות להיות המשכיות), ואף גם זאת, שלכל נקדה של העולם הראשון תהי מתאימה אך ורק נקדה אחת בעולם החדש המתהוה, ולהפך (זאת אומרת, שהפונקציות תהיינה של משמעות אחת).

אנו יכולים להשיג ציור בהיר על־אודות היחסים האלה, כשנצייר בדמיוננו את כל המרחב (ההתפשטות) כאלו הוא מחלק על־ידי שלש שיטות של שטחים ישרים, שכל אחת מהן מקבילה לשטח אחד של הקורדינטים. באפן זה יהיה כל מרחב העולם מחלק לתאים מעקבים קטנים. אחרי התמורה, שבאה בעולם זה, תעשינה הנקדות, שהיו מנחות קדם התמורה על־פני שטח אחד משלש השיטות הנ"ל, שטח כפוף (מעקם) פחות או יותר. העולם החדש יחלק אפוא לתאים רבים בעלי שמונה קצוות, שתמונותיהם ומדתם לא תהיינה שוות זו לזו, אף־על־פי שאנחנו נשקיף על השטחים של העולם הזה כאלו הם ישרים, על קוי חתוכם כעל קוים ישרים, ועל התאים כאלו הם מעקבים אמתיים, מפני חסר אמצעים להכיר על־ידם את השנויים שנעשו בהם. ואם נסמן את כל השטחים על־ידי מספרים סדורים, אז תהיה כל נקדה פיסיקלית בעולם החדש מסמנת (מסימה) על־ידי שלשה מספרים, שיכולים לשמש לנו בתור שלשה קואורדינטים של הנקדה. הקואורדינטים הללו יהיו דומים בכל לקואורדינטים העקומים של גאוס, שנתקבלו אצלו על־ידי שצייר בדמיונו, שעל שטח עקום (או ישר) נמתחו שתי שיטות של קוים עקומים u_1, u_2, u_3... v_1, v_2, v_3... החותכים אלה את אלה ועושים כמין סבכה; ועל־ידי־כך תהיה כל נקדה על השטח מגבלה על־ידי פגישתם של שני קוים



באֹפן מְפשט, אז עָלֵינוּ להבחין על־ידי נסיון מְדיק, אם יש מובן פיסיַקלי בהפשָטה זאת.

התנאי שאנו מַתנים, שכל השעורים הפיסיַקליים הקבועים מֻכרחים אף הם להשתַנות בערך שוה ומקביל לשנויי המדות הגיאומֶטריות של העצמים, אנו יכולים להביע באופן כללי כזה (אשר ישַמש לנו גם להבא באפן נאות): כל שעור בפיסיקה מֻבע על־ידי מספָר הנודע לנו על־ידי מדידה. אכן כל המדידות, הנעשות בעזרת מכשירי־המדידה (כלי־המדידה) הפיסיַקליים, בָּאוֹת סוף־סוף לידֵי הגבלת איזה ארכים (כלומר, להגבלת המרחק שבין שתי נְקדות חמריות); זאת אומרת, שסופרים כמה חלקים על איזו „סקָלה" (לוּח או קַו מְחֻלק לחלקים שָוים), או על איזה הקף של עִגול מְחֻלק לחלקים שָוים (ציפערבלאַט). כל ספירה שאנו סופרים מעל סקָלה היא בעִקרה אך עיון והתבוננות אל פגישתן של שתי נקֻדות חמריות זו עם זו במקום אחד ובזמן אחד, — ככה מזדמנים בנקֻדה אחת חֻדה של אצבע־המורה עם איזו נקֻדה של הסקָלה ברגע ידוע. הלכך כל המדידות מֻכרחות להביל לידֵי תוצאות שוות, לידֵי מהירים שָוים של הגֹדל הנמדד, אם אך השתדלנו בכל עֹז, שכל שתי נקֻדות השוות במרחקן זו מזו תהיינה מזדמנות תמיד במקום ובזמן אחד. לפי־זה אנו צריכים להביע את מהלך הרעיון (על־דבר שנוי מדת־העולם) בנוסח זה: אין שום מובן פיסיַקלי לשִנוי או לתמורת העולם במדת התפשטותו בלבד, אלא עד שֶיִלָוֶה אליו גם שנוי ביחס לזמן; ואף אז, אם בעולם שנשתנה, ביחס להתפשטות ולזמן, כל שתי נקֻדות־המדידה מזדמנות כמקדם במקום ובזמן אחד, אז העולם החדש הזה דומה בכל פִנותיו לעולם שקדם־לו — שני העולמות הם זהותיים במובן הפיסיקה.

בכל הדמיונות האלה הִנַחנו, שהעולם שנשתנה במדתו דומה אל הקודם לו במובן הגיאומטרי; אמנם התוצאה מכל האמור בתקַימת אף עם נפילת התנאי הזה, של התדמות שני העולמות, — כי אם נניח, שמדות כל העצמים הטבעיים בעולמנו הדמיוני מתגדלות או מתקצרות ביחס לאיזה צד אחד, למָשל לצד צירי הארץ (ובתנאי קדום, שיחד עם־זה משתנים כל השעורים הפיסיַקליים), הנה גם אז אי־אפשר לנו להכיר את השנוי הזה, אף־על־פי שתמונותיהם של כל הגופים תשתַנינה שנוי עצום: הגופים הכדוריים ישתנו להיות אֶליפסוידיים של סבוב, המעֻקבים האמתיים ישתנו להיות רִבועים מְארכים; אולם אם יעלה ברצוננו להבחין בעזרת קנֵה־המדה את השנות הארכים לעֻמת מדות השטחים ברֹחב הגופים, אז רק שָוא נעמול ולריק ניגע, כי גם קנֵה־המדה יתארך או יתקַצר בערך שוה, בעת שאנו נוטים אותו לצד צירי הארץ, כמו שהִנַחנו. ואף בעזרת מבט־עינינו ועל־ידי חוש־המשוש שלנו לא נוכל להכיר בתמורה זאת, יען כי גם הגוף שלנו בעצמו ואף אישון־עינינו מקבלים שנוי בערך שוה, ואפילו גלי האור ישתנו גם הם, — ומזה יש להסיק, שאין הבדל מוחשי בין שני העולמות גם במקרה כזה, ואי־אפשר גם הפעם להכיר בִשנוי על־ידי איזו מדידה, ובכן אין לה לתמורה שום עצמיות פיסיַקלית.

הרי אנו רואים בעליל, שעל־פי הרעיונות שהצענו פה אנו יכולים

ובכן: „העולם, אף־על־פי שנתגדל מאה פעמים, נשאר כמו שהיה מלפנים, ואין שום יסוד לדַבר על־אודות התגדלות העולם, כי מדת גדלו של איזה גוף איננה דבר ממשי".

אמנם בכדי שיהיו הדברים האלה מכריעים, הם צריכים עוד מלואים, כי הדמיון על־דבר התגדלות מדת העולם כֻּלו, או של חלק ממנו, הוא נעדר כל מובן, אם אין אנו מגבילים (יחד עם התגדלות הארכים של הגופים) גם את ערכי השעורים הקבועים אשר בפיסיקה, ואיך הם מֻשפעים על־ידי השנויים והתמורות ההם. כי הרי ברור, שלכל הגופים הטבעיים, מלבד מדת־גדלם וצורתם הגיאומטריות, יש עוד סגֻלות פיסיקַליות, כמו האטימות של הגופים (Masse) ועוד. ואם נניח, שאטימות הארץ, שנתגדלה במדתה מאה פעמים, נשארה במחירה הקודם, וגם האטימות של שאָר הגופים לא נשתנתה, — אז על־פי החֹק של כֹּח המושך (שהוא, כידוע, כזה: $g=\frac{m\,m'}{r^2}$), אם נשים במקום r את $100r$, יֵצא לנו כֹח המושך על־פני הארץ אחרי התגדלה: $\frac{m\,m'}{(100r)^2}=\frac{m\,m'}{10{,}100r^2}$; כלומר, כֹּח המושך (או הכֹּבד) על־פני הארץ g הוא עכשָו 10,000 פצמים פחות מכפי שהיה קֹדם. היש לנו אפשרות להכיר אף את שנוי המשקל של הגופים, ויחד עם־זה את תוספת מדות הגופים? לכאורה יש מקום להניח, שעל־ידי ההתבוננות במעופי המטוטלת יכולים לבוא לידֵי אפשרות זאת, כי לפי הנוסחה של מעוף המטוטלת, שהיא: $t=\pi\sqrt{\frac{l}{g}}$ והיא אחרי השנוי, כיון שהארך של המטוטלת l נעשה עכשָו $100l$, והמשקל או הכֹּבד הוא כעת $\frac{g}{10{,}100}$, יֵצא לנו:

$$t=\pi\sqrt{\frac{100l}{g/10{,}000}}=\pi\sqrt{\frac{l}{g}}\,\frac{10}{\frac{1}{100}}=\pi\sqrt{\frac{l}{g}}\quad t=1000.$$

זאת אומרת, שמעוף המטוטלת מתאחר אלף פעמים מכפי שהיה קֹדם לכן. אמנם היש איזה מובן פיסיקַלי קבוע בהתאחרות זאת של מעוף המטוטלת? גם על שאלה זאת אי־אפשר להשיב תשובה ברורה. כי מדת הזמן תלויה במשך זמן סבוּב הארץ מסביב לצִירָהּ, והרי אין אנו יכולים לדעת, אם נשתנה משך זמן הסבּוּב שלה או לא. שנויים במשקל הגופים אי־אפשר להכיר אף על־ידי משקלות (מאזנים) קפיצים, כי אפשר להניח, שאף גמישות הקפיץ משתנה גם־היא על־ידי התארכותו.

ובכן הדמיון של שנוי הגֹדל הגיאומֶטרי בלבד אין בכחו להורות לנו איזה דבר, כל־צוד שלא נדע אף את השנויים הפיסיקַליים האחרים, המתהַוים על־ידי־זה. ובלעדי ידיעה זאת אין לו לדמיון הזה שום מובן; ואך בעולם בלתי־מתנועע כלל אפשר לתת לו איזה מובן.

מן המשל הזה הנה אנו רואים ברור, שאף על סמך החֻקים של המיכַניקה הקלַסית של ניוטון — המֻשג של מדות המקום והזמן קשור בקשר אמיץ עם שאָר המדות והשעורים של הפיסיקה; ואם אנו רוצים להסתכל באיזה מהם בפני־עצמו

בפני־עצמו, מבלעדי מאורעות שונים בתבל או שנויים ותמורות בעולם המעשי. ובכל־זאת אי־אפשר אף לאמר פשוט, שהמקום והזמן הם נעדרי־המציאות, שהם פשוט אפס ואין.

וגם זה מובן מאליו, שתשובה על שאלה זאת תלויה במשמעות שאנו נותנים למלים: „מציאות פעילית". ואף־על־פי שבשביל החוקרים בתורת־ההכרה בלבד קשה מאד לפתור את החידה הזאת ולהתיר קשר גורדי זה – הנה בשביל החוקר בפיסיקה נקל יותר למצא הגדרה אחת, שעל־פיה תהיה לו יכֹלת לפעול בגבול ממשלתו. ההגדרה הזאת יצאה, כמדֻמני, מפי החוקר פְּלַנק, שאמר בזה הלשון: „כל מה שאנו יכולים לָמֹד באַמַת־המדה, זה נמצא באמת". וגם החכם האנגלי לורד קֶלְוִין אמר כדברים האלה: „אני אומר ושונה, שאם אתם יכולים לָמֹד ולהביע על־ידי מספרים את הדברים שאתם מדַברים עליהם, אז אתם יודעים ומכירים אותם הכרה ברורה ושלֵמה; אבל אם יכֹלת זו אין לכם, אז אין אתם יודעים אותם בברור והכָּרַתכם בהם דלה ופעוטה". המשפט הזה של פלַנק ושל קֶלְוִין מֻכרח להיות לקריטֶריון בשביל החוקר בפיסיקה.

ואם נשאל: האם יש אפשרות לָמֹד בפֹעל את המקום והזמן כשהם בפני־עצמם? – בוַדאי כֻּלם יענו בקול אחד: „יש ויש! כלום נמצאים עוד דברים בעולם, הנתנים למדידה וקצב כמו המקום והזמן? הלא הגיאומטריה כֻּלה עוסקת אך במדידת המרחק! והשעונים הרבים לָמָה הם משַמשים, אם לא למִדת הזמן?"

אמנם הלא ראינו למעלה, שאף בגיאומטריה עצמה יש מחלֹקת רבה וחלוקי־דעות במהות התֵיאורֶמות ובדבר טבע הדברים הנתונים למדידה, ואין לנו צֹרך להכפיל את האמור; וגם תורת־ההכרה כבר החליטה, שיש צֹרך לנַקות את הגיאומטריה מדעות קדומות ונושנות, ואגב הֶבעו דעות, שכל היחסים של המרחב הם אך רֵילַטיביים, ומהם יוצאות מסקנות, הבאות בדרך ישָרה אל הרעיונות של אַינשטֵין על־אודות המקום (המרחב) והזמן.

החוקר הגדול פּוֹאַנְקָרֶה, שדבריו הבֵאנו למעלה, נותן בזה מָשָל טוב ויפה: נניח, שבין־לילה נתגדלו ונשתרבבו כל הגופים הנמצאים בתבל והיו לענקים, שמדתם רבה מאה פעמים מכפי שהיתה קֹדם; חדר־עבודתי, שארכו היה עוד אתמול 6 מֶטרים, נתארך היום עד 600 מטר; אני הנני ענק, כי קומתי 180 מֶטר, וכותב אני בעֵט שארכו 15 מֶטר ואותיות הכתב הן בנות מֶטר אחד, וכן כל העצמים, הממלאים את חלל העולם, נתגדלו מאה פעמים מכפי שהיו קֹדם, באֹפן שעולם חדש ענקי זה דומה בערך גיאומטרי לַקודם לו, – והוא שואל: איזו תהיה התפעלותי ממחרת היום ההוא על־ידי שנוי עצום כזה? והוא משיב, שבוַדאי לא ירגיש מאומה ולא ידע מכל הנעשה אף שמץ דבר; יען שכל הדברים ובכללם אף כל מכשירי־המדידה נתגדלו בערך אחד ובמדה אחת, ולא תהיה לו אפוא שום אפשרות להכיר בתמורה גדולה כזאת, אחרי שגם גופו נתגדל אף־הוא במדה זו. השנוי הזה בכלל – וזה חשוב ביותר – יֵרָאה ויִמָּצא רק אצל החושבים, שהמרחב (או ההתפשטות) הוא מֻחלט, „אבל באמת אנו מֻכרחים להחליט, שהוא אך רילַטיבי, ולכן כאִלו לא היה שום שנוי ושום תמורה".

בלי שום הבדל בשביל בטויי־החקים הכוללים של הטבע, אף בכל מיני התנועות השונות, שהן (השיטות) מתנועעות ביחס זו לזו (אמנם יש להעיר, כי את הבטוי הזה נצטרך להחליף ולשנות בנוסח אחר, יותר מפשט, מטעמים ונמוקים, שאני עתיד לבאר להלן).

והנה, אחרי שנתאמת היכוד של תורת־היחסות הספציַלית, מובן מאליו, שכל איש בעל נפש משכלת משתוקק לצעוד עוד קדימה ולהכליל אותה בדרך תורת־היחסות הכוללת. אכן רעיון אחד, הנראה לנו לפי המבט הראשון כחזק ואיתן, מתיצב כ נ ג ד השאיפה הזאת. ישער־נא הקורא בנפשו, שהוא יושב בתוך עגלת מסלת־הברזל: הנה כל־זמן שהרכבת משרכת את דרכה במדה שוה, אין איש מהנוסעים בתוכה מרגיש את תנועת העגלה, שהוא יושב בה, ולכן הוא יכול לחשב, שהכביש יחד עם המסלה מתנועעים תחת הרכבת לאחור, בעוד שהרכבת עצמה נחה ועומדת על מקום אחד. והרעיון הזה מסכים ליסוד הריַלטיבי על־פי חקי הפיסיקה. אבל אם הרכבת מתנועעת במהירות מתחלפת מרגע לרגע, אם מהירותה מתוספת, על־ידי הוספת קיטור, או פוחתת, מחמת מעצור חזק פתאמי, אז הנוסע בעגלה מרגיש כל־פעם דחיפה עזה לפנים או לאחור. וכן כל הדברים הנמצאים בעגלה מקבלים יחס שונה אליו, בשעה שמהירות העגלה מתוספת; ואז הכל מרגישים, שהעגלה מתנוצצת. לפיכך אי־אפשר לחשב, שחק אחד ויחס שוה יכול להיות שורר בין בנוגע לתנועה ישרה ושוה במדתה ובין בנוגע לתנועה בלתי־ישרה ובלתי־שוה במדתה. ומזה אנו יכולים לבוא לידי מחשבה, שאין אנו זכאים לקים את תורת־היחסות הכוללת אף בשביל התנועות בקוים עקומים ובלתי־שוות במהירותן. אמנם למרות כל אלה, אחרי יתר חקירה ועיון בדבר, נבוא לידי הכרה, שאין כן הדבר; ואדרבה, נראה ונוכח באמתת התורה הזאת בלי שום פקפוק בה. ואולם קדם שנתחיל את העיון והחקירה בה, עלינו לשוב ולעין מחדש במהות המשגים: המקום (או ההתפשטות) והזמן.

כ. על־אודות מהות המקום והזמן

השאלה הראשית, שאנו יכולים לשאל על־אודות מהות המקום והזמן, היא בלשון עממי פשוט כזאת: היש להם למשגים של המקום והזמן עצמיות ממשית? — בשאלה זאת כבר נתחבטו החכמים והפילוסופים הקדמונים, שצללו בנבכי חקירות עמקות ומאומה לא העלו בידם; ואף בעת הזאת רבים מתלבטים בה ואינם מוצאים איזו תשובה ברורה עליה. בודאי אין איש מביט על המקום והזמן בפיסיקה כעל דברים ריאליים, שיש לאדם שלטון בהם ויכלת למכרם או לתתם במתנה או בחליפים. הכל מרגישים, שיש הבדל גדול בין ישות המקום והזמן ובין ישות העצמים הטבעיים ומציאותם, וביחוד הטעימו החוקרים את ההבדל הזה, באמרם שאין למקום ולזמן הויה בפני־עצמם, שאי־אפשר לדבר על־אודות המקום, אם אין בתוכו איזה עצמים מוחשיים; וככה אין למשג „זמן" שום מובן

יחסית (רילַטיבית). וכן ראינו במשל שלנו בדבר הרַכבת של מסלת־הברזל והכביש אשר תחתיה, שהתנועה יכולה להתיחס בלי־הבדל בשתי נוסחאות, שאי־אפשר לבכר את האחת על־פני רעותה, והן:

א) עגלת הרַכבת מתנועעת ביחס לכביש הנח, או

ב) הכביש מתנועע ביחס לעגלת הרַכבת הנחה.

באֹפן הראשון יהיה הכביש לגוף מֻצק יחסי, כלומר: לשיטת־קואורדינטים בשביל התנועה; ובאֹפן השני תהיה הרַכבת לגוף מֻצק יחסי (לשיטת־קואורדינטים), כי זה ברור לכל מְעַיֵן, שאם באים לתאר רק את התנועה בלבד, אז אין שום הבדל, לאיזו משתי שיטות אלה ניַחס את התנועה; זהו דבר מובן מאליו אַ פריורי. אך לא כגון זה המְכֻוָן של יסוד היחסות הספֶּצִיַלית, וצריך להִזהר שלא להחליף ולא לערבב את המֻשגים זה בזה.

אכן עִקר הכַּונה של תורת־היחסות הוא בזה: שאם באים לבַטא את החֻקים הכוללים, השולטים בטבע, כמו שהם נובעים מן הבחינה והנסיון, אז אין הבדל באיזו שיטה של קואורדינטים נשתמש, אם בשיטה אחת (בכביש של מסלת־הברזל) בתור גוף מֻצק יחסי, או אם נשתמש בשיטה אחרת (ברַכבת) בתור גוף מֻצק יחסי (בתור שיטת־קואורדינטים). החֻקים הטבעיים האלה (כמו חֻקי־המיכַניקה, או חֹק הפצת האור בחלל ריק) מֻכרחים להיות בשני האפנים שָוים זה לזה. או במלים אחרות: באורי המאורעות של הטבע בדרך הפיסיקה אינם תלוים בשיטות־הקואורדינטים, ואין שום הבדל בין אם נשתמש בשיטה K, או בשיטה K', כי אין לאיזו מהן משפט הבכורה. הכַּונה הזאת איננה מֻכרחה ומְחיבת אַ פריורי, כמו הכַּונה הראשונה, יען כי היא איננה נמשכת בתור תוצאה ישָרה מן המֻשגים של „תנועה" או של „גוף יחסי", אלא הנסיון בלבד יכול וצריך לשפוט על־אודות אמתתה.

אכן עד־כה עדַין לא יצאנו ידי חובתנו להוכיח, שכל השיטות (של גופים יחסיים) K שוות בשביל בטוי החֻקים הכוללים של הטבע. דרך הקירתנו עד־כה היתה כזאת: הִנַחנו אַ פריורי, שיש במציאות גוף מֻצק יחסי (או שיטה של קואורדינטים) K המתנועע באֹפן כזה, שביחס אליו מתקַים החֹק היסודי של גַלילי־ניוטון, והוא: שכל נקֻדה חמרית החפשית מהשפעות של נקֻדות חמריות אחרות, מפני שהיא מרֻחקה מהן על מרחק רב, – נקֻדה זאת מתנועעת בקַו ישר ובמדה שוה; וביחס לשיטה K זאת מֻכרחים כל חֻקי הטבע להיות פשוטים לפי האפשרות בתכלית הפשטות. אמנם מלבד השיטה K הזאת מֻכרחות להיות עוד שיטות אחרות, K', K"... וכו', שאף ביחס להן יהיו מתאמתים כל חֻקי הטבע באֹפן שוה ובלי שום הבדל, כמו ביחס לשיטה K, ואך בתנאי אם השיטות הללו מתנועעות לעֻמת השיטה K בקַו ישר ובמדה שוה (אך לא בתנועה סבובית). ורק בשביל שיטות כאלה הוכחנו את אמתת הפרינציפ של תורת־היחסות, שקראנו בשם תורת־יחסות ספֶּצִיַלית; אבל לא בשביל תנועות אחרות (כלומר, לא בשביל תנועות עקומות ומתגברות במהירותן).

וכנגד זה אנו מְצַינים על־ידי המלים „תורת־היחסות הכוללת", שכל הגופים היחסיים (=כל השיטות של קואורדינטים) K, K', K" וכו' כֻלם שָוים

בעולם של מינקובסקי, המתבטא על־ידי המשויה (6), אנו מוצאים גם־כן שעור בלתי־משתנה (invariant) בעזרת המשויות של חלופי־הקואורדינטים של לורנץ בתמונה כזאת: $s=\pm 1$. את אמתת הדבר הזה אנו יכולים להוכיח בעזרת הקו ההיפרבלי וסגלותיו, ואז נראה שהאינורינט הזה הוא כזה: $x'^2-c^2t'^2=x^2-c^2t^2$ או כזה: $x_1'^2+x_4'^2=x_1^2+x_4^2$. את אמתת המשויה הזאת נקל להוכיח באפן זה, כי אם נעים במקום $x'-ct'$ את מחירם שבמצאנו במשויות (4a) – „התקופה", ספר י"ח, עמוד 291 – תצא לנו משויה זאת:

$$x'-ct'=\frac{x-vt}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}-c\,\frac{t-\frac{v}{c^2}x}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

וככה נמצא במקום $x'+ct'$ את המשויה:

$$x'+ct'=\frac{x-vt}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}+c\,\frac{t-\frac{v}{c^2}x}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

נכפיל את אברי שתי המשויות זה על זה ותצא משויה זאת:

$$x'^2-c^2t'^2=\left(\frac{x-vt}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}\right)^2-\left(c\frac{t-\frac{v}{c^2}x}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}\right)^2;$$

ומזה, אחרי פתיחת המסגרות, נקבל משויה זאת:

$$x'^2-c^2t'^2=\frac{x^2+v^2t^2-2xvt-c^2t^2-\frac{v^2}{c^2}x^2+2xvt}{1-\frac{v^2}{c^2}};$$

ומזה, אחרי שנסדר את כל האברים באפן נאות:

$$\frac{x^2\left(1-\frac{v^2}{c^2}\right)-t^2c^2\left(1-\frac{v^2}{c^2}\right)}{1-\frac{v^2}{c^2}}=x'^2-c^2t'^2=\frac{x^2\left(1-\frac{v^2}{c^2}\right)-t^2(c^2-v^2)}{1-\frac{v^2}{c^2}};$$

ומזה:

$$x'^2-c^2t'^2=\frac{\left(1-\frac{v^2}{c^2}\right)(x^2-c^2t^2)}{1-\frac{v^2}{c^2}}$$

ובסוף $x'^2c^2t'^2=x'-c't^2$ מה שרצינו לברר.

יט. פתיחה לתורת־היחסות הכוללת

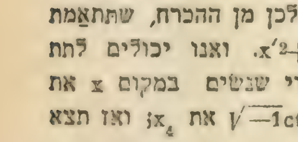
עד־הנה היינו עוסקים בתורת־היחסות הספֵּצִילית (P, R, S), עכשו יהיו כל עיונינו וחקירתנו בתורת־היחסות הכוללת; ובכדי ליַשר את המסלה לפנינו, הנני רואה הכרח לחזור ולשנות בקצרה על איזה משגים יסודיים ושאלות עקריות.

הנה משכבר הימים ברור, שכל תנועה לפי המשג היסודי שלה היא רק

מביא לידי הבדל זמני ביחס לשיטה K' המתנועעת. אמנם [illegible] בדבר הזה בלבד מֻנח חדושו של מינקובסקי בשביל התפי[illegible] תורת־היחסות. חדושו הוא בזה, שעל־ידי ה„עולם" שלו [illegible] מביא אותנו לידי הכרה, שההמשכיות בת ארבע מדות של [illegible]חב והזמן של תורת־היחסות, בכל סגֻלותיה העִקריות ותכונותיה הפורמליות, היא דומה וקרובה למרחב ההמשכי של הגיאומטריה האיקלידית, שהוא מרחב בן שלש מדות. בכדי להוכיח את הדבר הזה באפן ברור, אנו צריכים לשום במקום t את $\sqrt{-1}\,ct$ (כידוע, הַשֹרֶש המֻרבע $i=\sqrt{-1}$ נקרא בשם שְׁעור נמנע, או שעור דמיוני (imaginer), מפני שאי־אפשר להוציא שרש מֻרבע משעור משולל -1; אבל השעור i הזה כבר נתאזרח בכל חשבונות ההנדסה על־ידי החכם גַּאוּס וחכמים אחרים, והביא לידי המצאות וחדושים רבים, שערכם רב בשביל המדע). והנה למעלה (סעיף י״ב, עמוד 292) מצאנו משויות כאלה: $x^2+y^2+z^2=c^2t^2$, $x'^2+y'^2+z'^2=c^2t'^2$, ומהן יוצאות משויות אלה: $x^2+y^2+z^2-c^2t^2=0$, $x'^2+y'^2+z'^2-c^2t'^2=0$; ומפני שלפי היסוד הראשון של תורת־היחסות שתי השיטות שוות בכל חֻקי מאורעותיהן, לכן מן ההכרח, שתתאַמת גם המשויה הזאת: $x'^2+y'^2+z'^2-c^2t'^2=x^2+y^2+z^2-c^2t^2$. ואנו יכולים לתת למשויה זאת תמונה יותר כוללת ויותר פשוטה על־ידי שנשים במקום x את x_1, — במקום y את x_2, במקום z — את x_3, ובמקום $\sqrt{-1}ct$ את x_4; ואז תצא לנו משויה זאת: (6) ... $x_1'^2+x_2'^2+x_3'^2+x_4'^2=x_1^2+x_2^2+x_3^2+x_4^2$, יען אם נקח את המֻרבע מן $\sqrt{-1}$, יהיה $(\sqrt{-1})^2=-1$, ולכן יהיה $x_4^2=-(\sqrt{-1}ct)^2$.

מן המשויה האחרונה (6) אנו רואים ברור, שהקואורדינט הנמנע (הדמיוני) של הזמן ($[\sqrt{-1}ct]^2=x_4^2$) תופס את מקומו הראוי לו בצד שלשה הקואורדינטים של המקום: x_3, x_2, x_1. ובזה דמתה למשויה של המקום בגיאומטריה האנליטית האיקלידית (של קַרטֶזיוס), שאף בה מתאמתת המשויה:

$$s^2=x_1'^2+x_2'^2x+x_3'^2=x_1^2+x_2^2+x_3^2.$$



דמיון זה שיש ביניהן אנו יכולים לראות עוד על־ידי־כך, כשנחליף בגיאומטריה האנַליטית האיקלידית את שיטת הקואורדינטים על־ידי שנסבב אותה סביב נקֻדת־הראש 0 המשֻתפת לשתי השיטות (ועל־ידי־זה אפשר לקבל שיטות רבות של קואורדינט). ואם נמתח קַו ישר מנקֻדת־הראש 0 אל איזו נקֻדה M על־פני השטח ונסַמן את הקו $S=0M$, אז נַקבל בשבילו שְעור אחד בלתי־משתנה, או כמו שרגילים לאמר בלשון ההנדסה: כי s^2 או s הוא שעור בלתי־משתנה (invariant). כי על־פי המשפט של פִּתַגורס יהיה המֻרבע של s שוה: $s^2=x^2+y^2$ וכן יהיה $s^2=x'^2+y'^2$ או: $s=\sqrt{x^2+y^2}$, $s=\sqrt{x'^2+y'^2}$

והרי אנו רואים, כי s^2 או s מתבטא בתמונה אחת שוה בכל השיטות.

כי זהו רק אֹפן של חשבונות עם ארבעה מספרים מְפשטים בהחלט. כן מַגדירים מקום איזו נקֻדה במקום ידוע על־ידי ארבעה מספָרים, שהם שלשה של שלשת הקואורדינטים של המקום x, y, z, והמספר הרביעי של הזמן t. ובכן כל הגופים הנמצאים בתבל הם כעין מאורעות חיינו, המופיעים לעינינו בתוך התפשטות המשכית (בתוך העולם) של ארבע מדות x, y, z, t. ולכל נקֻדה במרחב העולם ההמשכי הזה יכולה להיות עוד נקֻדה אחרת מַצְרָנִית, הקרובה אליה ויכולה להיות מְגבלה על־ידי שלשה מספָרים (קואורדינטים) של המקום x', y', z', הקרובים מאד אל הקואורדינטים הראשונים x, y, z (הלכך אנו אומרים, שהמרחב הוא המשכי) והקואורדינט של הזמן t'. בפיסיקה, – הֻמכרחה לשמור את טבע המשפט היסודי שלה: „להכיר רק דברים ממשיים ומוחשים", – מֻכרחים המקום (המרחב) והזמן להתקשר ולהתלכד יחדו למֻשג אחד של $xyzt$, ובמובן זה קרא מינקובסקי לכל המאורעות בפיסיקה בשם „עולם" (Welt); רצונו היה להביע על־ידי־זה, שיסוד כל סדר ומשטר של הדברים הריאליים בתבל אינם לא המקום בפני־עצמו ולא הזמן בפני־עצמו, אלא הם המאורעות בעצמם, שמינקובסקי קורא להם בשם „נקֻדות־עולם" (Weltpunkte), כלומר, מקום של איזה מאורע, הַשַׁיך לרגע מְגבל וידוע, תמונת קַו ישר, או קַו עקום של תנועת הנקֻדה, נקרא אצלו בשם „קַו־עולם" (Weltlinie). ובכן קַו־עולם של תנועה ישָׁרה הוא קַו ישר, וקַו־עולם של תנועה עקומה הוא קַו עקום.

ה„עולם" הזה של מינקובסקי, כאמור, הוא בן ארבע מדות של המקום והזמן בהתלכדם יחד בשביל מאורעה (חזיונות) הפיסיקה; יען כי הוא מְרכב ממאורעות פרטיים, שכל אחד מהם מְגבל ומתבטא על־ידי ארבעה מספָרים, והם שלשת הקואורדינטים של המקום x, y, z ומספר הזמן t. מה שקשה לנו לתפוס ברעיוננו את העולם בתור המשכיות בת ארבע מדות, הסבה לזה היא, שבפיסיקה שקדמה לתורת־היחסות הֻרגלנו מנעורינו לחשב את הזמן (t) כשעור מֻחלט, העומד בפני־עצמו ואיננו תלוי בקואורדינטים של המקום כלל, ואף לא בתנועת השיטה של הקואורדינטים; וזה היה מתבטא בנוסחאות חליפת הקואורדינטים של גַליליי ($t'=t$).

אמנם לפי תורת־היחסות, כאמור, ה„עולם" הוא בן ארבע מדות כי הזמן איננו שעור מֻחלט בפני־עצמו; כמו שאמר מינקובסקי: „מן־הוא והלאה, המקום (או ההתפשטות) והזמן נופלים ממדרגתם, כי הם חדלים להיות כל אחד עומד בפני־עצמו ומְשפלים להיות כצל עובר, ואך בהתלכדם יחד הם נעשים לדָבר העומד ברשות־עצמו". וזה אנו רואים גם במשויה הרביעית (4a) (סעיף י"ב, עמוד 291) $t'=\frac{t-\frac{v}{c^2}x}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$; כי על־פי משויה זאת הפשיון הקטן $\Delta t'$ של הזמן בין שני מאורעות הקרובים זה לזה בתוך השיטה K' איננו מתבטל (כלומר: איננו שוה לאֶפֶס), אף אם הפשיון הקטן Δt מתבטל (ושוה לאֶפֶס) בתוך השיטה K הנחה. פֵרוש הדבר הוא, שההבדל בין שני מאורעות בשיטה K רק ברחוק־מקום בלבד (כלומר, אם המאורעות הוים בזמן אחד בשני מקומות קרובים זה לזה)

ואין מי ומה שיתנגד לזה (כי המלים הפקר הן לעשות בהן כרצון איש ואיש) ובלבד שלא תהינו לראות בו תמונות חמריות במובן הקודם הרָגיל.

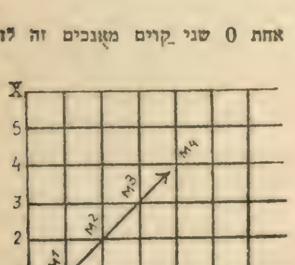
והרי אנו רואים, שמלבד המֻשָׂגים של „מרחב" (או של התפשטות) ו„זמן", שנטהרו מזוהמת דעות קדומות על־ידי בקֹרת חריפה של תורת־היחסות, קבל גם המֻשג „חֹמר" נקיון של בקֹרת חַדה.

אבל טהרת המֻשָׂגים מכל סִיג ופגם אינה משתלמת אלא על־ידי תורת־היחסות הכוללת; אף־על־פי שהנקיון, שכבר הביאה עמה תורת־היחסות הספֶּצִיֶלית בְּאַי־אֵלֶּה יסודות הפיסיקה, הוא גדול וחשוב מאד, אולם הדרישה שתורת־היחסות הכוללת דורשת, „שלכל התנועות האפעריות, בלי יוצא מן הכלל, יהי אפי יחסי (רילַטיבי), באפן אשר רק התנועות של הגופים ביחס זה לעֻמת זה תִכָּנֵסנה בתוך חֻקי־הטבע", — הדרישה הזאת מובילה לידֵי תוצאות חדשות חשובות ומתָאֶרת לפנינו תבנית עולם חדש מַפליא ומַתמיה מאד.

יח. על־אודות המרחב (ההתפשטות) בן ארבע מדות של מינקובסקי

כידוע, כל התנועות השטחיות (כלימר, תנועות של נקֻדה על קַו ישר או על קַו עקום, המֻנח על־פני שטח אחד) אנו יכולים לְתָאֵר על־ידי ציור על הנְיָר, ומכַנים אותו בשם „ציור גְרַפי", והוא מֵקל בהרבה מקרים את הסבר־התנועה בשביל הקוראים והמתלמדים[1]).

אולם התנועות המֶרחביות קשה, או אף אי־אפשר, לתאר על הניָר בתור ציור גרַפי, מפני שהמרחָב עצמו הוא בן שלש מדות x, y, z, ואי־אפשר אפוא לתאר את הציר של הזמן t, שהוא כבר ציר רביעי, ומסבה זו אנו צריכים לִפְנות לעזרת הגיאומטריה האנַליטית, שבה מתבטאות כל הסגֻלות של התמונות והצורות ויחסיהן זו לזו על־ידי חשבונות ונוסחאות הנדסיים; ולפיכך אין צֹרך לתאר צורות על־גבי הנְיָר. והיא גם איננה מֻגבלה על־ידי שלש מדות המרחב, ואפשר לדבר על־אודות מרחָבים של ארבע מדות ויותר, מבלי עוֹרר תמהון כלל,



[1]) הציור הגרַפי נעשה באפן כזה: מושכים מנקֻדה אחת 0 שני קַוים מְאֻנכים זה לזה 0x, 0t, שהם כמו שני צירי קואורדינטים. את הקו 0x קוראים בשם ציר המרחָקים, או המהירות, ואת הקו 0t — בשם ציר הזמנים. נקח איזה קטע של קַו ישר $\overline{01}$ למִדת מהירות התנועה של איזו נקֻדה M, ואיזה קטע אחר 01, למִדת הזמן (שני מיני הקטעים יכולים להיות בלתי שָׁוים זה לזה) של התנועה ההיא, שהיא תנועה ישָׁרה ושָׁוה. הנה הקו M מתאר לנו באפן גרַפי את התנועה הזאת, כי בהיות הזמן $t0=0$, אז הנקֻדה M נמצאת במקום 0, ובהיות $t=01'$, אז הנקֻדה M נמצאת בנקֻדת M′ וכן הלאה. מובן מאליו, שציור גרַפי של תנועה בְּקַו עקום ובלתי שָׁוה במדתה יהיה קַו עקום, ואין פה המקום להאריך בזה.

אחרת של קואורדינַטים). ככה אין התכשיר של נִסיון מיכלזון ומורלי מתקצר ביחס לשיטת־הקואורדינטים, המתנועעת יחד עם הארץ, אבל הוא מתקצר בתוך שיטה יחסית, הנחה ביחס לַשֶמֶש (כי לפי ראות־עינינו השמש מתנועעת סביב הארץ במהלכה השנתי).

יז. על־אודות האֶתר, שחדל להיות לשיטה מצֻינת לפי תורת־היחסוּת

ועוד הערה אחת של אפי פרינציפיַלי: הנה הבאור הנפלא של פעֻלות הכֹּחות החשמלי־דינַמיים על מרחַקים גדולים, על־ידי פעֻלות ממֻצעות של הכֹּחות הנבראים בתוך המרחק שבין שני הגופים (הפועל והנפעל) ושיש להם מהירות והתפשטות מֻגבלות, שנתנו לנו מאת החכמים פרדי ומַכסוֶל (אלה הם „שדות־הכֹּחות", שאבָרר להלן), — הבאור הזה הביא את החוקרים בפיסיקה לידֵי הוכחה חשובה, „שאין בכל הטבע מציאות של פעֻלות רגעיות על מרחַקים גדולים ועצומים מטפוסו של כֹּח הכֹּבֶד (המושך) — לפי דעת ניוטון, וכמו־כן לפי תורת־היחסוּת של אַינשטַין. את מקום פעֻלות רגעיות ברִחוק־מקום מטפוס כזה תופסות פעֻלות, שיש להן מהירות של הפצת האור c ולא יותר, כי אם איזה גוף מתנועע במהירות v והמרץ שלו שוה אל $E=\frac{mc^2}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$, אז אם $c=v$, יהיה mc^2 שעור גדול בעל־בלי־תכלית (כדין מעשה החִלוק על־ידי האֶפס), שאי־אפשר לצַיר בדמיון מֶרץ כמוהו בטבע; ומזה בלבד נקל להבין, מדוע אי־אפשר שתהיה בטבע מהירות גדולה מן c.

אבל מה שמעַניֵן אותנו ביותר, הוא: תורת־היחסוּת בִּערה אחרי הדעות הנושנות שנמסרו לנו בדבַר טבע המקום והזמן, ואף הִבריחה מתוך הפיסיקה את האֶתר בתור חֹמר (דק). כי לפי הדעות ששלטו בפיסיקה, שקדמה לתורת־היחסוּת, היתה לו לָאֶתר סגֻלה זו של איזו שיטה של קואורדינטים, הַנַיְחָה במקומה, ולה היה יתרון על שיטות אחרות (כלומר, שחֻקי הטבע היו מֻכרחים לקבל ביחס לשיטה זאת תמונה מצֻינת); וכיון שלפי־האמת אין במציאות כלל שיטה מצֻינת כזאת, — ולא עוד, אלא שלפי תורת־היחסוּת כל השיטות המתנועעות בתנועת העתקה (טרַנסלטיבית) ביחס זו לזו, בקו יָשָר ובמדה שוה, שוות זו לזו לגבי כל חֻקי הטבע, — לפיכך אין האידיאה של אֶתר חמרי מַתאימה אליה; ואף אין צֹרך כלל לבאר את גַלִיוּת האור, כלומר, את טבע האור להתפזר בתור גַלים לכל צד, על־ידי שִנוי־המַצב של איזה חֹמר דק, הממלא את חלל העולם, וששנויי מצב זה של החֹמר הדק מתפזרים לכל צד במהירות c, — יען כי אז היה מן ההכרח, שהחֹמר הדק הזה ישאר במנוחתו בכל השיטות האפשריות, ובזה יש סתירה גלויה לַנסיונות. ביתר שאֵת יש להביט על השדה החשמלי־מַגניטי כעל דָבר העומד ברשות־עצמו, שאינו נצרך לשום סביבה חמרית, והַיָכול להתפשט לכל צד אף בחלל ריק. ואם יש בכם מי שרוצה לקרא את החלל הריק (עם שדהו החשמלי־מגניטי ועם סגֻלותיו המדוֹתיות) דוקא בשם „אֶתר", הברֵרה בידו,

המימי (Hydrogen), שהוא היותר קל במשקלו מכל יתר האטומים של היסודות הכימיים.

אולם קשה מאד היה לבנות את התיאוריה של האֶלקטרונים, מפני שהחשמלי־דינַמיקה עצמה לא היתה יכולה לתת לנו דין־וחשבון על־אודות טבעם וסיבם. ברם אנו יודעים, שכל חלקי החשמל של סוג אחד, כלומר, שיש להם סמן אחד: + או —, דוחים זה את זה ומתרחקים זה מזה, אם אין כֹּח אַחֵר טמיר מכריח אותם להתחבר ולהתלכד יחד; ואם נאבה להסכים, שהאטומים החשמליים, שהאלֶקטרון מֻרכב מהם, שומרים את מֶרחקם זה מזה בלי שום שִׁנוּי בכל עת תנועתו (כלומר, שהם מחֻברים במובן גוף מֻצק של המיכַניקה הקלַסית), אז אנו באים לתוצאות של חֻקי־תנועות, שאינם מתאימים כלל לַמציאות של הנסיונות. אמנם לורֶנץ חשב ומצא בדרך הפורמַלית בלבד הִפּוֹתֵיזה זאת: כל גוף אלֶקטרוני, המתנועע בתוך האֶתר הנח, מתקצר בעת־תנועתו במדת ארכו לפי הערך $\frac{1}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$, באֹפן שמתמונה כדורית נעשה תמונה אֶליפסוידית. ההִפּוֹתֵיזה הזאת (שבאמת אין לה שום יסוד בכל למודי החשמלי־דינַמיקה) נותנת ומבארת לנו את כל חֻקי התנועה בדיוק גדול לפי הנסיונות המדַיקים האחרונים.

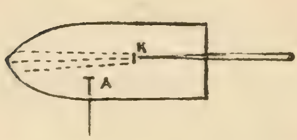
אולם תורת־היחסות מבארת לנו את כל חֻקי התנועות האלה, בלי הַצְריך אותנו להניח איזו הִפּוֹתֵיזה חדשה על־אודות בִּנְיָנָם ותכונותיהם של האלֶקטרונים. כדומה לזה שראינו למעלה בתוצאות הנסיון של פיזו, שתורת־היחסות באה אל אותה התוצאה עצמה, מבלי שתצטרך לבדות איזו הִפּוֹתֵיזה על־אודות טבע הנוזלים, שלקחו חֵלק בנסיונו.

לַסוג השני שַׁיכת השאלה: אם אמת הדבר, שהאֶתר נָח תמיד במרחב העולם, היש לנו אפשרות להוכיח על־ידי נסיון את תנועת הארץ ביחס אליו? אחד הנסיונות הכי־נכבדים, הן על־ידי חריפותם והן על־ידי מדרגת דיוקם, עשו החוקרים מיכלזון ומורלי, כמו שתארתי לפני הקוראים בסעיף י"א בפרטות; אבל תוצאות כל הנסיונות, שנעשו פעמים רבות, היו שליליות; כל העמל הרב, שעמלו חוקרי הפיסיקה לפָרק את הסתירה הזאת, עלה בתֹהו. ורק ההִפּוֹתֵיזה הלורֶנצית של התקצרות הגופים, המתנועעים נגד האֶתר הנח, כאִלו הביאה, כביכול, תשובה על קֻשיה זאת. אמנם מי לא יראה, שתורת־היחסות של אַינשטַיין משיבה על קֻשיה זו תשובה יותר ברורה על־ידי באור פשוט וקל להבין? על־פיה — כל שיטות הקואורדינַטים שוות ואין זכות־הבכורה לאחת מהן על־פני אחרת, באפן שאין לנו צֹרך להניח הִפּוֹתֵיזה על־אודות מציאות האֶתר ועל־אודות תנועתו או מנוחתו במרחב, ולכן אין צֹרך לעשות נסיונות בכדי להוכיח את אמתת ההִפּוֹתֵיזה הזאת. התקצרות הגופים (המדֻמה או האמתית) המתנועעים באה כדָבר ברור ומובן מאליו, בלי הִפּוֹתֵיזות, אך בעקב שני היסודות העִקריים, שעליהם נוסדה התורה הזאת (עַיֵּן סעיף י"ב); סבת ההתקצרות איננה סתם תנועה מֻחלטת בפני־עצמה (שאין אנו יכולים להגדירה כראוי), אלא תנועה ביחס לאיזה גוף יַחְסִי אחר (כלומר, ביחס לאיזו שיטה

המופתים הנסיוניים, המוכיחים את אמתת התיאוריה של מַכְּסְוֶל ולוֹרֶנץ, והמשמשים מופתים חותכים גם לתורת־היחסות, הם כל־כך מרֻבים, שאי־אפשר לפרטם כאן, ואין בכל הפיסיקה עוד תיאוריה אחת, שתוכל להתחרות במספר הנסיונות שנעשו, בכדי לְאַשֵּׁר אותה.

אולם יש שני סוגים של עובדות היוצאות מהנסיונות, שאין ביכלת התיאוריה של מַכְּסְוֶל ולוֹרֶנץ לבאר אותם בלי עזרת הַפּוֹתֵּיזה אחת, זרה ומַתמיהה בפני־עצמה וצריכה לעזרת תורת־היחסות.

ידוע ומפֻרסם, שהאֶלֶקטרונים הם חלקים קטנים של חשמלים שליליים כל־כך דקים, שאי־אפשר להפרידם לחלקים יותר קטנים; זאת אומרת: הם אטוֹמים (אי־פרדיים) חשמליים, הדקים יותר מן האטומים החמריים של הגופים הכימיים בערך 2000 פעמים. החכם הֶלְמהוֹלץ, עוד בשנת 1881, ברצותו להסביר את חֻקות האֶלֶקטרוֹליזה (שהיא הפרדת הגופים הכימיים ליסודותיהם על־ידי זֶרֶם חשמלי, שגִלה לנו החכם פַרַדֵי), הביע רעיון, שלזרם חשמלי יש דמות של גופים קטנים הַמְרֻכבים מאטומים. כי בפֹעל אנו צריכים רק להניח, שכל אטום כימי של גוף במצב נוזלי, המתפרד על־ידי זרם חשמלי, מְחֻבר ומְקֻשר יחד עם „א ט ו ם ח ש מ ל י" (המְכֻנה בשם אֶלֶקטרון), בכדי להבין, מדוע איזו כמות של חשמל יכולה להפריד אֶקוִיוַלֶנטים (כַּמֻיוֹת דוֹמוֹת) שָׁוִים של אטומים שונים. הטבע של אטומים שיש לַחַשְׁמַל נגלה באפן יותר בולט בחזיון הנפלא, שאנו רואים בזרם חשמלי, העובר בתוך גַז דק וקלוש מאד. פה נִגְלֶה לעינינו ההבדל הרב בין הַחֵלֶק השלילי של הזרם ובין חלקו החיובי באפן בולט ובהיר. כי אם אנו מכניסים לתוך שפופרת של זכוכית סתומה משני עברֶיה את שני קצות הסוללה החשמלית, את קָצֶהָ השלילי — קַתוֹד — K ואת קָצֶהָ החיובי — אָנוֹד — A העשוים מַתֶּכת, ובתוך השפופרת נמצא איזה גַז, בעוד שהגַז דוחק ולוחץ קצת על דפני השפופרת, כלומר, בעוד שהוא מְעֻבה קצת, — נראים לנו חזיונות מְסֻבכים ומְעֻרבבים (כלומר: בלתי־גַלְיִים); אבל אם נרחיק על־ידי משאבה את חלקי הגַז יותר ויותר, — נעשים



החזיונות בתוך השפופרת יותר פשוטים. אולם בשעה שהשפופרת נתרוקנה כֻּלה, אז נראה, שֶׁמִּן הַקַּתוֹד יוצאות קרני אור־נֹגה, כעין קוים יְשָׁרים מקבילים זה לזה וכאִלו אינם משגיחים כלל על מקומו של קצה האנוֹד איפֹה הוא נמצא בתוך השפופרת. את החזיון הזה גִלה בראשונה החוקר פליקר (1858), ועל־ידי בחינות רבות והתבוננות יתֵרה הכירו בקרני־אור־נֹגה אלה — וגם בגופים המפיצים קרני אנֶרגיה, כמו בקרני הַרַדיום — תכונות של גופים קטנים בעלי אטם ואנֶרגיה במדה קטנה ופעוטה מאד; והם מתנועעים במהירות רבה ועצומה. וכן בחנו ומצאו, שהם נוטים הצדה על־ידי פְּעֻלות מגניטיות ושל זרמים חשמליים, ועל־ידי־ זה הצליחו להתחַקות על שרשי חֻקות תנועותיהם ולדעת את משקל האטומים שלהם וַיִּמָּצֵא, שמשקל האטום שלהם שוה אל $\frac{1}{1830}$ חלק מִשֶּׁל משקל האטום של יסוד

הקולות. לפרינציפ הזה יש ערך חשוב בשביל כל התנועות התנודתיות (הגַלִיוֹת), המובילות את אנֶרגיַת הקְרִינה (Ausstrahlungsenergie). הוא מגיד לנו, שעל־ידי תנועות יחסיות של האזן השומעת ושל העצם המשמיע קול (כלומר, על־ידי שנוי המרחק ביניהם) משתנה מספר הזעזועים של האויר, המגיעים לעור התֹף, ועל־ידי־זה משתנה גֹבה הקול. כן, אם האזן מתקרבת אל העצם המשמיע את הקול, שמספר הנענועים שלו בשניה אחת הוא n ומהירותו c, אז דופקים על עור התֹף יותר מן n גלים בכל שניה, והעֹדף הזה הוא בכדי $\frac{c}{\lambda}$ (λ הוא ארך הגל), נמצא שמספר הנענועים של הקול הבא אל האזן הוא $n\left(1+\frac{c}{v}\right)=n+\frac{c}{\lambda}$, פֹה v הוא מהירות הקול באויר נָח. אבל אם האזן מתרחקת ממקור יציאת הקול, אז מספר הזעזועים הוא רק $n\left(1-\frac{c}{v}\right)$. ולהפך, אם העצם המשמיע את הקול מתקרב אל האזן, אז מספר הזעזועים $=\frac{n}{1-\frac{c}{v}}$ ובעת התרחקו מן האזן הוא $=\frac{n}{1+\frac{c}{v}}$. את העובדה הזאת אנו מרגישים היטב בשעה שהלוקומוטיף מתקרב, שהאזן מרגישה אז היטב את השריקה, כאִלו היא יותר גבוהה, ובשעה שהוא מתרחק מאתנו, שהאזן מרגישה אז איתה, כאִלו היא יותר נמוכה. מובן מאליו, שהפרינציפ הזה מתאַמת אף אצל תנועת גלי־האור. לפיכך אם גוף מאיר שולח לנו גלי אורו של מספר זעזועים n ובתוך־כך הוא בעצמו מתקרב אלינו במהירות v, אז מספר הגלים הבאים לנו ממנו הוא $n\frac{c}{c-v}$ בכל שניה, או $n\frac{1}{1-\frac{v}{c}}$, אם c יורה על מהירות הגלים בכל שניה. ואם גוף המאיר נָח ואנו מתנועעים ומתקרבים אליו במהירות v, אז אנו מקבלים בכל שניה סך $n\frac{c+v}{c}$ גלים, או $n\left(1+\frac{v}{c}\right)$. מזה נראה, שאם גוף המאיר מתקרב אלינו, גלי האור מתקצרים בארכם, כי אם נסמן את ארך הגלים על־ידי λ, אז יהיה $\lambda=\frac{c}{n'}$, אשר n' (שהוא מספר הזעזועים בכל שניה) שוה אל $n\left(\frac{1}{1-\frac{v}{c}}\right)=n\frac{c}{c-v}=n'$, ולכן יהיה $\lambda=\frac{c-v}{n}$ $n\left(1-\frac{v}{c}\right)$, ובכן שבירת קרני־האור של גוף כזה, המתקרב אלינו, יתֵרה משל גוף נָח, ולכן קוי הספֶקטרון שלו נתָקים ממקומם ומתקרבים לקצה הסָגֹל (violet) של הספֶקטרון. ולפי מדת ההעתקה של קוי הספֶקטרון אנו יכולים לחַשב ולדעת את המהירות v של הכוכב המתקרב אלינו בתנועותיו. ולהפך אם קוי הספֶקטרון של הכוכב נתָקים לצד השני (האָדֹם) של הספֶקטרון, אז נדע שהכוכב מתרחק מאתנו. הנוסחאות האלה מתאימות למשויות של חלופי־מקומות של לורֶנץ ומסכימות אפוא לתורת־היחסות.

ואינו נגרע בכמותו כלום. את הנוסחה (5) של המרץ אנו יכולים לכתוב כך:

$$\frac{m\ c^2+E0}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

ומזה נראה, שהאבר $m\ c^2$, שעורר בנו מלכתחלה תמהון, הוא רק המרץ שהיה לו לגוף (כשנשקיף עליו מנקֹדת־ראות של עיטת־קואורדינטים, שהגוף נמצא בה) בטרם קבל את העֹדף E0.

שעור המרץ $m\ c^2$, החבוי בחֵיק כל גוף טבעי, הוא עצום ורב מאד, כי מהירות הפצת האור בכל שניה שוה אל 300,000 קילומטר, וכל־שכן המרֻבע של מספר זה $300{,}000^2=90{,}000{,}000{,}000$ קילומטר. וזה מתאים לחקירות החדשות, שגִלו לנו, שבכל אַטום טבעי טמון אוצר רב של אנֶרגיה עצומה מאד.

שוב אנו רואים, שלעת־עתה אי־אפשר להוכיח ישר על־ידי נסיון והבחנה בלתי־ממֻצעת את אמתתו של המשפט הזה, מפני שמדת תוספת המרץ E0, שיש לאֵל ידנו להוסיף לאיזו שיטה של גופים המריים, היא קטנה מאד ומתבטלת לעֻמת השעור הרב והעצום $m\ c^2$, כלומר: $\frac{E0}{c^2}$, שהוא שנוי האטם, הבא מחמת תוספת המרץ E0, הוא שעור קטן המתבטל נגד השעור m, שהוא האטם שהיה לו לַגוף לכתחלה; ולכן אי־אפשר להכיר בשנוי האטם של השיטה, שקבלה תוספת־מרץ. עכשָו ברור ומובן מאליו, איך היה יכול להתקַים עד־כה המשפט של קיום־האטם כאמת מֻחלטת.

טז. תורת־היחסות הספֶּצִיַלית והנסיון

עד־כמה תורת־היחסות הספֶּצִיַלית נשענת על הנסיון והבחינה? — על שאלה זו אי־אפשר להשיב באֹפן פשוט, מסבת קטנות ודקות השעור $\frac{v^2}{c^2}$, כמו שכבר אמרנו לעיל (סעיף י״ד), בדברנו על־אודות נסיונו של החוקר פיזו. אמנם כיון שהתורה הזאת היא מולדת־בית התיאוריה החשמלי־מגניטית של מַכְּסֶוֶל ולורֶנץ, לפיכך כל הנסיונות הרַבים, שעליהם תמכה יסודותיה התיאוריה הנ״ל, משַמשים גם לתורת־היחסות יסוד חזק ובסיס נאמן. עוד עובדה אחת מעידה על אמתתה: היא רתיעת־האור (Aberration), הבאה מחמת תנועת הארץ סביב השמש ביחס לקרני־האור, הנשלחות אלינו מהכוכבים השובתים, והנראים לנו על־ידי־זה כאִלו מתנועעים במסלול עִגל או אֶליפסי (השוֵה סעיף י״א), והחזיון הזה מתבאר על יסוד תורת־היחסות באֹפן פשוט מאד. עוד סעד אחד נמצא לה בהשפעה שיש לחֵלק הַמֻרכב של התנועה החצי־אלכסונית (Radialcomponente) של הכוכבים השובתים בתנועתם היחסית לעֻמת הארץ על גַון האור הבא אלינו מן הכוכבים ההם; על־ידי ההשפעה הזאת נִתְקים מעט ממקומם קַוי הספֶּקטרונים של אור הכוכבים בערך למקומות קַוי הספֶּקטרונים, הנולדים על־ידי קרן־אורה פה על כדור הארץ, לפי הפרינציפ של דופֶּלר, שגִלה אותו בשנת 1842 אצל גלי

אותו לבדו ידעה המיכניקה הקלַסית), אם $\frac{v^2}{c^2}$ הוא כבר שעור דק לְעֻמת 1 (עובדה תמידית באמת, כמו שנתבאר לעיל).

אמנם התוצאה היותר נכבדה, שאליה אנו באים על־ידי תורת־היחסות, היא בנוגע למהות המֻשג „אטם": בעוד שעל־פי הפיסיקה (המיכניקה) הקלַסית עמדו שני המשפטים הידועים של „קיום המרץ לנצח" ושל „קיום האטם" כשני יסודות איתנים של הטבע ובלתי־תלוים זה בזה, — הנה לפי תורת־היחסות מתדבקים שני המשפטים ומתלכדים יחד למשפט אחד כולל, באפן שהיסוד של קיום האטם לנֶצח בתור חֹק בפני־עצמו עבר ובטל מן העולם. עתה נראה, איך נִהְיָה כדבר הזה.

תורת־היחסות הספֶציַלית דורשת, שהחֹק של קיום־המרץ יתאמת ביחס לכל שיטה משיטות הקואורדינטים, הן ביחס לשיטה קבועה ונַיחה K והן ביחס לשיטה K' המתנועעת ביחס לשיטה K ביֹשֶר הקו ובמדה שוה, ובתנאי שחלופי הקואורדינטים יהיו נעשים על־פי המשויות של לורֶנץ, ולא של גַלילי. מן ההקדמה הזאת, בהתאחדה עם המשויות החשמלי־דינַמיקאיות של מַכְסְוֶל, אנו מֻכרחים על־ידי מהשבות וציונים פשוטים להסיק מסקנה כזאת: אם איזה גוף, השוטף במהירות v, מקבל, בתור הפצת־קרנים, איזו תוספת של מרץ E_0 (תוספת, הנמדדת ביחס לשיטת קואורדינטים, שהגוף נמצא בה), מבלי שַנות את מהירותו ולהחליפה באחרת, הגוף ההוא מקבל עֹדף של מרץ בשעור $\frac{E_0}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$

ולכן יהיה אז סכום כל המרץ של הגוף כזה:

$$(5) \ldots \frac{m c^2}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}+\frac{E_0}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}=\frac{\left(m+\frac{E_0}{c^2}\right) c^2}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

וזה מורה לנו, כי לַגוף יש אז מרץ של גוף המתנועע במהירות v ושהאטם שלו שוה לסכום $m+\frac{E_0}{c^2}$, ואנו יכולים להביע את המסקנה הזאת על־ידי בטוי זה: „כשאיזה גוף מקבל איזו תוספת של מֶרֶץ E_0, אז האטם האינֶרטי שלו מִתְוַסֵף בכדי השעור $\frac{E_0}{c^2}$; זאת אומרת, שהאטם האינֶרטי של איזה גוף איננו שעור קבוע ועומד, אלא הוא משתנה לפי מדת־השתנות האנֶרגיה שלו". על האטם האינֶרטי של איזו שיטה של גופים רבים אנו יכולים אפוא להביט כעל קנה־המדה לָמֹד בו את כמות האנֶרגיה של השיטה. ובכן ברור, שהמשפט של קיום האטם של איזו שיטה מְחֻבר ומְקֻשר עם המשפט של קיום המרץ. הוא מתקַיֵם אפוא רק כל שעה שהמרץ של השיטה איננו מתוַסף

של מַכְּסְוֶל ולורֶנץ נעשות על־ידי תורת־היחסות יותר גלויות לעינים ובהירות במדרגה גבוהה מאד. ולפיכך הן יכולות לחדור לתוך הכרתם של החוקרים בפיסיקה, אפילו אם הנסיונות הרַבים לא היו מוכיחים את אמתותן באפן ברור כל־כך.

המיכַניקה הקלַסית צריכה היתה לסבול קדם שנוי־צורה, בכדי שתבוא לידֵי הסכמה והתאָמה לתורת־היחסות. אולם שִנוי זה נוגע רק לתנועות של מְהִירְיות גדולות וחפזיות ביותר; כלומר, כשהמהירות v של הגופים איננה מצעָרה כל־כך ביחס למהירות האור c, ואלה הן המהיריות של תנועות האלֶקטרונים והיונים, אבל מהִירְיות שאר הגופים הטבעיים, הסובבים אותנו, הן כל־כך פעוטות לעֻמת מהירות האור, עד שההבדל אצלם בין חֻקות המיכַניקה הקלַסית ובין חֻקי תורת־היחסות קטן ודל מאד ואי־אפשר להכיר בו בפֹעל. על־אודות תנועות הכוכבים תהיה לנו יכֹלת לדַבר רק אז, כשנגיע לתורת־היחסות הכוללת, שתבוא לפנינו לקמן. פֹה הננו להציע לפני הקוראים תוצאה אחת של תורת־היחסות הספֶּצִיַלית.

במיכַניקה הקלַסית, כידוע, מגדירים שני מיני מֶרֶץ (אֶנרגיה): מרץ תנועתי (אנרגיה קִינֶטית) או כֹח־חַי, ומרץ פּוֹטֶנצִיַלי או כֹח טמיר. את בטוי המרץ התנועתי או של כֹח־החי הביעו על־ידי נוסחה זאת: $\frac{v^2}{2}m$; (m היא אֹטם הגוף, v היא מהירות תנועתו). אבל לפי תורת־היחסות הנוסחה היא כזאת:

$$\frac{m\,c^2}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

הנוסחה הזאת נעשית גדולה עד בלי־תכלית, כשהמהירות של הגוף נעשית שוה במדתה אל מהירות קרני האור c (כי על־ידי חֲלֻקת איזה שִעור שהוא על־ידי האפס (0) נולד שִעור גדול בלי־תכלית). מן ההכרח אפוא, שמהירְיות הגופים תהיינה תמיד פחות מן c, אף אם נוסיף לגופים מרץ גדול מאד, המגדיל את מהירותם.

אם נהפוך את הנוסחה של מרץ תנועתי (כֹח־חי) על־פי תמונתה, הנתונה לנו מצד תורת־היחסות: $m\,c^2\left(1-\frac{v^2}{c^2}\right)^{-\frac{1}{2}}=\frac{m\,c^2}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$, לחרוזה מתגברת של המדרגות v, באמצעות הנוסחה הידועה של בִּינוֹם ניוטוני, תצא לנו חרוזה כזאת:

$$m\,c^2+m\frac{v^2}{2}+\frac{3}{8}m\frac{v^4}{c^4}+\cdots$$

כשנתבונן אל אברי החרוזה הזאת, נראה, שהאבר הראשון $m\,c^2$ איננו מחזיק כלל את המהירות של הגוף v, הלכך אין לנו צֹרך להשגיח בו, בשעה שאנו עוסקים רק בשאלת היחס שבין המרץ ובין מהירות של נקֻדה חמרית של איזה אֹטם m; אולם על־אודות הדבר הזה נדַבר עוד לקמן. האבר השלישי של החרוזה $\frac{3}{8}m\frac{v^4}{c^4}$ הוא שִעור דק מאד, המתבטל לעֻמת האבר השני $m\frac{v^2}{2}$ (אשר רק

כי מסבת קטנו של השבר $\frac{vw}{c^2}$ לעמת 1, אפשר לקבל תמונה כזאת: $W = (w+v)\left(1 - \frac{vw}{c^2}\right)$, או בקרוב שוה לזה: $w+v\left(1-\frac{1}{n^2}\right)$, לפי המסקנה של פיזו. פעלת מהירות שטף הנוזלים על מהירות האור לפי מדידות חדשות מדיקות מאד, שעשה החוקר Zeemann, מסכימה למשויה (2) בדיוק גדול. הנסיון מעיד אפוא על אמתת תורת־היחסות באפן גלוי לכל מעין.

את מהלך הרעיונות, שתארנו עד־כה לפני הקורא, אנו יכולים להזור ולשנות בקצרה. מתוך הנסיון אנו יודעים, כי חק היחסי (במובן צר) עומד נכון וקים, וכן גם מהירות הפצת אור בחלל ריק (wakuumm) הוא שעור עומד קבוע ובלתי־משתנה c. על־ידי הרכבת שני היסודות האלה יצאו לנו בתור תוצאה ישרה חלופי הקואורדינטים של לורנץ x, y, z והזמן t, המגבילים את המאורעות על־פי המשויות של לורנץ ולא של גלילי. אמנם כיון שנוכחנו בזה באפן בהיר (כלומר, באמתת המשויות של לורנץ), הרי מסקנה זאת, המתאימה ליסוד תורת־היחסות הספצילית, יוצאת מאליה, והיא:

כל חק כולל בטבע מכרח להיות שוה ובלתי־משתנה, אם במקום השעורים (הקואורדינטים) המתחלפים של המקום x, y, z ושל הזמן t' של השיטה האחת K נקח את השעורים המתחלפים (הקואורדינטים) של המקום x', y', z' ושל הזמן t' של שיטה אחרת K', ובתנאי שהקשר והיחס ההנדסי בין השעורים המתהלפים האלה יהיו נעשים על־פי המשויות (4a) ו(4b) שבסעיף י״ב. או בקצרה: החקים הטבעיים הכוללים מתחלפים באפן שוה (covariant) ביחס לחלופי הקואורדינטים של לורנץ. זהו תנאי הנדסי כפול של תורת־היחסות הספצילית, שהיא מתנה עם כל חק כולל של הטבע; ועל־ידי־זה היא נעשית לאמצעי של תגלית, לגלות על־ידה חקים חדשים במדעי הטבע, כאשר נראה ונוכח לקמן.

טו. „מרץ תנועתי", או „כח־חי" לפי תורת־היחסות

אלה הן בקצור נמרץ התוצאות והמסקנות של טבע התנועות לפי תורת־היחסות הספצילית. ערכה הגדול והחשוב בשביל הפיסיקה הוא בזה, שהיא משנה את צורתן של תורת המיכניקה ותורת החשמלי־דינמיקה, שתנועותיהן מתאימות לתנועות האלה. אמנם בגבול מאמרנו אי־אפשר להציע לפני הקוראים את כל השנויים הרבים, שהביאה התורה הזאת בענפי־הפיסיקה האלה, כי מרבים הם. אבל תוצאה אחת, שיש בה אפי מיחד ומענין ביותר, הננו לבאר פה באפן קל לפי האפשרות.

לפי מה שהראינו לדעת עד־כה, נולדה תורת־היחסות הספצילית על ברכי האופטיקה והחשמלי־דינמיקה. בבטוי התיאוריות של ענפי־הפיסיקה האלה שנתה תורת־היחסות הספצילית אך מעט; אבל לעמת־זה הביאה לידי פשטות וקלות את כל בנין התיאורמות, — ומה שנכבד ביותר, — הפחיתה במדה מרבה את מספר ההפותיזות, שהיו מנחות ליסודות תחת התיאוריות הנ״ל. ואף התיאוריות

המסקנות של הסעיף הקודם ולבדוק את אמתותן, כי $\frac{v^2}{c^2}$ הוא שִׁעור דק מאד, אפילו אם v יורה על מהירות הארץ במהלכה השנתי סביב השמש, שהוא בקרוב 30 קילומטר בשניה אחת, כמו שראינו למעלה; וכל־שכן אצל התנועות הרגילות שלנו. ועל־ידי־זה יהיו בוַדאי כל הדברים, שאמרנו על־אודות ערכי קנה־המדות והשעונים המתנועעים, בעיני רֹב הקוראים כחידה סתומה, המעוררת אך תמהוּן. הלכך אני רואה חובה לעצמי להסיק פה מהם איזה מסקנות, המתאימות ומסכימות אל נסיונות באפן בהיר וברור:

הנה למעלה (בסעיף ו) ראינו, איך היו מחברים לסכום אחד שתי מְהִירִיוֹת, הפונות לצד אחד על־פי המיכַניקה הקלַסית, ומצאנו נוסחה כזאת: $W=v+w$. זה מה שאנו יכולים להוציא מחלופי מקומות הקואורדינטים של גַלִילַי, כי אם נניח שם במקום האיש המתהלך בעגלת מסלת־הברזל איזו נקֻדה חמרית, המתנועעת בתוך שיטת הקואורדינטים K' על־פי משויה זאת: $x'=wt'$, אז על־פי המשויות הראשונה והרביעית של חלופי־המקומות של גַלילי (סעיף י״ב בסופו), כשנשים במקום x' ו־t' את מחירם, נמצא: $x-vt=wt$, או: $x=(v+w)\,t$. פה x מורה על חֹק התנועה של הנקֻדה החמרית בשיטה K, שאצל האיש המתהלך בתוך העגלה סֻמַּן על־ידי Wt. וכן יהיה: $W=v+w$... (1).

אכן בדרך זו אנו יכולים ללכת גם אם נקח ליסוד־מוסד את תורת היחסות ונשתמש במשויות של חלופי־מקומות של לוֹרֶנץ, על־ידי שנשים במקום x' ו־t' את מחירם, ונקַבל במקום המשויה: $x'=wt'$ משויה כזאת:

$$\frac{x-vt}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}=\frac{w\left(t-\frac{v}{c^2}x\right)}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

או משויה זו: $x-vt=wt-\frac{wv}{c^2}x$; ומזה: $x+\frac{vw}{c^2}x=(v+w)t$, ואחר־כך: $x\left(1+\frac{vw}{c^2}\right)=(v+w)\,t$, ומזה: $x=\frac{(v+w)\,t}{1+\frac{vw}{c^2}}$. ומפני ש $Wt=x$, נמצא משויה זאת $W=\frac{v+w}{1+\frac{vw}{c^2}}$... (2).

זוהי משויה של קִבּוּץ שתי מְהִירִיוֹת זו לזו על־פי יסודי תורת־היחסות הספֶּצִיַלִית.

ועתה, אם נשאל: איזה משני הלמודים האלה צודק יותר ומתאים לנסיון— הנה בסעיף י״א תארנו לפני הקורא את הנסיון, שעשה החוקר הגדול פיזו (Fizeau) בניצוץ האור העובר בתוך זרם של נוזלים השוטפים בתוך קנה־זכוכית. וזה ברור, שקנה־הזכוכית בנסיון זה ממַלא את מקום השיטה הַנִּיחָה K (או את מקום הכביש של מסלת־הברזל); הנוזלים השוטפים ממַלאים את מקום העגלה, וניצוץ האור – את מקום הנקֻדה החמרית (או את מקום האיש המתהלך בתוך העגלה). הלכך אנו צריכים לסמן באות W את מהירות קרן האור ביחס לקנה־הזכוכית, אבל ביחס למים השוטפים – בְּאות w, ואת מהירות המים ביחס לקנה־הזכוכית – באות v. תוצאת הנסיון הזה מסכימה בדיוק גדול למשויה (2) שקבלנו על יסודי תורת־היחסות, כי פיזו מצא את המהירות W בנוסחה זאת: $W=w+v\left(1-\frac{1}{n^2}\right)$, אשר בה: $n=\frac{c}{w}$ היא מנת שבירת קרני האור בתוך הנוזלים.

כאן ישאל בוַדאי הקורא, שלא הספיק עדַיִן להתרגל למחשבות החדשות (מחשבות שלא שִׁערו עד־הנה אפילו החוקרים הגדולים בתורת ההכרה): אבל מה הוא באמת ארך הקנה המתנועע? האם הוא מתקצר בפֹעַל? ואם כן הוא, מה היא הסבה לזה? הן אי־אפשר להניח, שהסבה לזה הוא האֶתר, יען כי על־פי מהלך הרעיונות של אַינשטַין אין לנו צֹרך בהִפּוֹתֵיזה זו של האֶתר כלל; ולא זה בלבד, אלא שבכל הנסיונות הרבים והמחֻכּמים מאד, להוכיח את מציאותו ולראות את פְּעֻלותיו בתוך מרחב הבריאה, לא ראינו ולא מצאנו אותו, – דומה הדבר, כאִלּוּ הוא מסתתר מפנינו באיזו עקשנות מְרֻבּה, וכאִלּו הוא אומר, כביכול: „לא יראני האדם וחי"... או אפשר שזוהי רק שגגת חושינו?

אבל השאלה הזאת בטעות יסודה; כי באמת אין שום דבר מקצר את הטפים ואין דבר מאחר את זמני השעונים, המתנועעים זה לְעֻמת זה בתנועה ישרה ושוַת־מדות, וכל הארכים והזמנים בכל השיטות המתנועעות צודקים ומתאימים למדת גדלם האמתי, ואך אנו רואים אותם כן; ואין בזה שום סתירה או דֹחק, יען כי טבע הדברים מְחַיֵּב את החזיון הנפלא הזה, מפני שהַמֻּשָּׂגים „אֹרך" ו„זמן" הם מֻשָּׂגים יחסיים ולא מֻחלטים; וכל זה בא להם מסבת טבע האור, המפיץ את קרניו לכל צד במהירות אחת קבועה$=c$. כי אם היתה מהירותו שִׁעור בלתי־בעל־תכלית, אז היינו יכולים לראות את כל הדברים מסוף העולם ועד סופו בבת־אחת, היינו יכולים להכיר בחד־זמניות מֻחלטת של כל התנועות, כמו שהראינו ברור על־ידי התמונות האלגֶבריות הפשוטות. ואי־אפשר לחשֹב, שזה בא לנו מפאת אי־שלמות חושינו, יען שזה הוא תחושה פשוטה של ראות עינינו באֹפן נורמלי וטבעי. ומצד אחר, אפילו אם במקום עינינו נשתמש במכונה צלמונית (פוטוגרפיה), גם אז תצא לנו התקצרות זאת בעצמה. כיוצא בזה ראינו אצל נסיונו של מיכלזון ומורלי, שמקומות הַקוים נשארו בלי חִלּוף ושִׁנוי אצל כל המשקיפים הרַבים. ועוד ראיה לדברינו, שאין לחשֹב, שסבת דבר זה היא שגגת חושינו: כי פה יש לנו עסק עם שִׁעורים דקים כל־כך, שאין לחושינו הגסים שלטון בהם כלל.

כי אם נצַיֵּר, למשל, שאנו נוסעים ברכבת, הרָצה לדרכה במהירות גדולה של 30 מֶטר בשניה אחת (שהיא 108 קילומטר בשעה אחת), ובצדי הדרך מֻנח מוט אחד של אֹרך 2 מֶטרים, ואם נמדוד אותו באיזה אֹפן שהוא בעת נסיעתנו, נמצא על־פי החשבון שהוא מתקצר בכדי $=2\sqrt{1-\frac{30^2}{300.000.000^2}}$ $\sqrt{1-10^{-14}}$ $=?\ 0{,}0002$ מילימטר בקֵרוב; שִׁעור דק כזה אי־אפשר להכיר ולהגביל אף בעזרת אולטרַמיקרוסקוֹפ, המגדיל את השעורים במדרגה גבוהה מאד.

יד. על־אודות הלמוד איך לסַכֵּם מְהִירֻיוֹת

כל התנועות, שאנו יכולים להשיג על־פני האדמה, הן, כידוע, מצֻערות מאד לְעֻמת מהירות קרני האור c; ולכן אי־אפשר לנו להבחין על־ידי מדידה את

השיטה על־פי המשויה הראשונה (4^a), ונמצא בשביל הנקדה $x'=0$ והזמן $t=0$; ובשביל הנקדה $x'=1$:

$$x=0\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}$$ (ראש הקנה).

$$x=1\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}$$ (קצה הקנה).

לפי־זה תהיינה שתי הנקדות של הקנה, שהן ראשו וקצהו, מרחקות זו מזו לפי מדת $\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}$, וזה בא מסבת תנועת הקנה ביחס לשיטה K במהירות v.

היוצא לנו מזה, שארך הקנה המתנועע מתקצר בערך למהירות תנועתו, כלומר — כל מה שמהירות תנועתו מתוספת ארכו מתקצר. ואם תהיה מהירותו $v=c$, — שוה למהירות קרן־האור, אז לא יהיה לו ארך כלל, כי אז: $\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}=0$; ואם מהירות תנועתו תהיה יותר מן c, יהיה שרש המרבע שעור נמנע (או מדמה: imaginaire), זאת אומרת, שמהירות גדולה ממהירות האור נמנעת מהיות בטבע,— c הוא הגבול העליון של מהירות הגופים בכל הטבע, ואין שום גוף אחר, מלבד קרני האור והאלקטרונים, יכול להגיע אליה.

כזה נמצא גם אם קנה־המדה היה מנח בתוך השיטה K במצב של מנוחה על הציר x, יהיה נראה למשקיף עליו מתוך השיטה K', שיש לו ארך של $\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}$. זה מסכים ליסוד היחסות, שבארנו בסעיף הקודם.

עכשו נניח, ששעון הדופק בכל שניה מנח איזה זמן בראש השיטה (בנקדת $x=0$) K' המתנועעת. נקח שתי דפיקות הבאות זו אחר זו: $t'=0$ ו־$t'=1$, בעבורן תהיינה על־פי המשויות הראשונה והרביעית של (4^b) כזה:

$t=0$ (בזמן דפיקה ראשונה, בהיות $t'=0$).

$$t=\frac{1}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$ (בזמן דפיקה שניה, בהיות $t'=1$).

זאת אומרת, שביחס לשיטה K יהיה שעור שניה אחת של שעון מתנועע במהירות v שוה אל $\frac{1}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$, שהוא זמן גדול משניה אחת, כלומר, השעון המתנועע מאחר את הלוכו לפי ערך מהירות תנועתו. ואף פה אנו רואים, שאי־אפשר להיות בטבע מהירות גדולה מזו שיש לקרני האור.

אמנם התקצרות ארך קנה־המדה והתאחרות המהלך של השעון על־פי תורת היחסות הספציאלית אינן תוצאות של פעלות פיסיות, הבאות מסבת תנועה מחלטת נגד האתר (כמו שהוא אצל פיצגרלד ולורנץ), אלא הן פשוט תוצאה ישרה ומחיבת של דרכי מדידת הארכים והזמנים שלנו, ודרך אחרת אין לנו.

יחיאל גרינפלד

תּוֹרַת הַיַּחֲסוּת

המשך *)

יג. על־אודות הערכים של קְנֵי־מדות ושעונים המתנועעים

על יסוד המשויה הראשונה והרביעית (4a) נקל להוכיח, שמהירות האור בחלל ריק שָׁוָה ובלתי־משתנה בכל שיטות הקואורדינַטים – בשיטה K′ המתנועעת, כמו בשיטה K הַנַּיָּחָה במקום אחד. כי אם אנו שולחים לארך ציר הקואורדינַטים x קַו־אור, ההולך ושוטף במהירות c על־פי משויה זאת: $x=ct$, הנה לפי המשויות של לוֹרֶנץ צריכה להיות משויה כזאת גם בין x' ו־t', וזה יוצא לנו מן המשויות (4a) הנ״ל, כשנשים בהן את ct במקום x, השוה לו; כי אז יהיה:

$$x' = \frac{(c-v)\,t}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

$$t' = \frac{\left(1-\frac{v}{c}\right)\,t}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

ועל־ידי חִלֻקתם זה על זה נמצא $\frac{x'}{t'}=c$ או: $x'=ct'$. וזהו דבר המובן מאליו, יען כי המשויות (4a) הנ״ל נובעות ממקור העובדה, שמהירות האור היא שִׁעוּר קבוע בכל השיטות ובכל הפִּנּוֹת, להיכן הוא פונה.

עתה נתבונן ונראה, מה הם הערכים של קְנֵי־מדות ושעוֹנים מתנועעים. נניח איזה מוֹט או קָנֶה על הַצִּיר x' בתוך השיטה המתנועעת K', באפן שראשו יהיה מֻנח בנקֻדה $x'=0$ וקצהו בנקֻדה $x'=1$. בכדי לדעת, מה יהיה ארך הקנה או המוט ביחס לַשיטה הַנַּיָּחָה K (כלומר, לפי ראות עיני המשקיף מתוך השיטה K הַנַּיָּחָה), נראה את נקֻדות ראש הקנה וקצהו באיזה זמן t בתוך

*) ראה „התקופה״, ספר י״ח.

שלמו הקראים בהליץ מס מיֻחד מבתיהם בסך 47 זהובים לשנה, אבל בשנה ההיא פטרו אותם גם מהמס הזה[1].

ואולם דאגתה זו של הממשלה לקראים הגליציים לא יָכלה להצילם מכליון. בהיותם נפרדים על־ידי קו־הגבול מבני־אמונתם ברוסיה ובהיותם מֻכרחים להתחתן רק עם המשפחות ההליציות, המעטות במספר, החלה התנַונות הקראים ללכת בצעדי־ענק. עוד בשנת 1817 היו כעשרים משפחות קראים בהליץ, בקוקיזוב ובטיסמֶניצה, וכל״א משפחות בבְּזֶ׳זַ׳ני, בסַמבּור ובז׳ולקיב (בסך־הכל נ״א משפחות[2]). בשנות השלשים של המאה הי״ט העתיקו הקראים את מושבם מכל המקומות הנזכרים להליץ, ומני־אז התקַימה בגליציה רק העדה הקראית היחידה בהליץ. ובעדה הזאת התפרצה, כמו בעדות היהודים, המלחמה בין הנוטים אחרי רוח הזמן החדש ובין האדוקים. צעירי הקראים שאפו להִכנס אל בתי־הספר והיו נוספים אל הגימנסיה בסטניסלַווֹב ובבְּזֶ׳זַ׳ני. אחרי גמרם את חֹק למודיהם לא מצאו הצעירים האלה מקום בין בני־אמונתם ומשום־זה המירו רֻבּם את דתם. מצב־הדברים הזה הולך ונמשך עד־היום, וככה הולכת וכָלה העדה ההליצית עד־תֻּמָּה. היא היתה לתֵל אֶטְנוגרפי, שכמה חוקרים פונים אליו. משום־זה נכתבו כמה מחקרים על־אודות הקבוצה הקטנה הזאת: יַן גזָ׳גוזֶ׳בסקי[3]) עבד את הלשון המדֻברת בפיהם (הטטרית), ויטולד שרַיְבֶּר[4]) עשה אצלם מדידות אנטרופומֶטריות, וראובן פאהן כתב את דברי ימיהם[5]) ותאור חייהם[6]). אלא שהם לא נעו ולא זעו ואינם נעים וזעים עד היום הזה. כשהחל לצאת לאור במוסקבה בשנת 1911 כתב־העת „קַראימסקַיה ז׳יזן״ לא נמצא בין הקראים ההליציים אף אחד, שיוכל לכתוב אפילו מכתב מצירו[7]). קל לנו לתאר לעצמנו את מַצָּבָה של העדה הזאת עכשו, אחרי כל הקְרָבות על הדניסטר ואחרי שכמה מחנות־צבא עברו דרך הליץ בימי המלחמה.

---

1) דקרֶט מיום ל׳ בינואר שנת 1821, נומר 2443.

2) Stöger: Darstellung der gesetzlichen Verfassung der galizischen Judenschaftt Lemberg, 1833. Band I, § 64; Band II, § 84.

3) Ein türkisch-tartarisches Idiom in Galizien. Rozprawy Akad. Umiejętn. we Wiedniu.

4) Badania nad antropologją dzieci chrześciańskich, żydowskich i karaimskich w Galicji. Warszawa, 1910.

5) ראובן פאהן: לקורות הקראים בגליציה. ברלין, התר״ע.

6) הנ״ל: מחיי הקראים, ציורים וטפוסים. הליץ, תרס״ח.

7) למערכת ה„קראימסקיה ז׳יזן״ קרה מקרה משֻנה. מי־שהוא שלח לה מכתב מהליץ, שנכתב (ועל־פי־השערה גם נדפס) באמצע המאה הי״ט, בימי החכם אברהם ליאונוביץ. המערכת הדפיסה את המכתב הזה בחוברת ב, עמוד ע״ג (יוני 1911), ורק בחוברת ח—ט (1912) תקנה את המשגה הזה.

התנהגותם המשֻׁבחה מאד של היהודים הקראים ויען כי למן זמן הרֵיבִינדיקַציה יצחק זה הוא הראשון הנושא אשה״. הגוברניה הציעה לפטור אותו ל ג מ ר י מהמס, ביחוד מפני „שהקיסרית כבר הבדילה גם בלאו־הכי את הכת הזאת משאר היהודים״.

מהדין והחשבון של הגוברניה אנו למֵדים לדעת, כי בהַליץ יושבות י״ט משפחות קראיות ובקוקיזוב י״ב, וכי הם אנשים שלֵוים, אוהבי עבודה ונקיון, יש להם שופט משלהם הדן את דיניהם, אבל בכלל הם מתנהגים על־פי החֹק המגדבורגי (המקומי). רֻבם הם עובדי־אדמה, ויש מהם המתפרנסים מבתי־מרזח, ממעשה האפיה וממסחר בבד, בטבק ובדונג. הקראים ההליציים משלמים אותם המסים שמשלמים שאר העירונים, לעֻמת־זאת משלמים הקראים הקוקיזוביים את המס מאחֻזותיהם לאדוניהם בעלי הנחלות סך מאה זהובים פולנים לשנה. לקראים בהליץ יש בתים שלהם, ולכן אין משלמים מהם שום מסים לַסטַרוסטא, אבל בכלל קשה להם למצא את מחיתם, יען כי העיר הליץ מְשֻׁכְּנָה את קרקעות־העיר והדומיניום לקח לעצמו את זכות הפרוֹפינַציה. כמו־כן נעשה להם עָוֶל בזה שהֻנהג מס־גֻלגֹלת כפול לטובת האוצר ההליצי המחוזי, ולכן הם מבקשים שישחררו אותם ממחצית מס־הגֻלגֹלת או לרשם את הסכום הזה בחשבון לשנה הבאה. בימי הפולנים לא שלמו אף פרוטה אחת ל„רפובליקה״, ורק בשנת 1765 בקשו בעצמם על־אודות „לוּסטרַציה״, ואחרי אשר זכיותיהם לא היו ידועות צֻוו הקראים ההליציים לשלם 188 זהובים פולנים לשנה והקראים הקוקיזוביים 110 לשנה בתור מס־הגֻלגֹלת. הגברניה תומכת בבקשתו של יצחק בדברים חמים, מציעה לפטור אותו ממס הנשואין, ומלבד זאת לשחרר את הקראים בכלל ממס־הגֻלגֹלת, יען כי מספָּרם מעט מאד, ולכן כמצט אשר לא ירגיש אוצר־הממלכה את ההפסד הזה, וחוץ מזה הם מושכים גם בלאו־הכי בעֹל הקשה יחד עם שאר התושבים, והם ממלאים את חובותיהם בדיוק רב כל־כך, שהם יכולים לשַמש מופת אפילו לנוצרים.

לשכת־החצר (Hofkanzlei) הסכימה לשחרר אותם ממסי הנשואין וגם צותה להחזיר להם את מס־הגֻלגֹלת, שכבר שלמו.

מועצת־המדינה (Staatsrat) מיעצת לבלתי עשות ככה, אלא לחכות עד אשר יִקָּבַע הסדר הכללי של זכיות היהודים, ואז יהיו נכנעים גם הם לסדר הזה. לעת־עתה היא מיעצת לעשות הנחות לקראים יחידים.

הכריעה דעת לשכת־החצר, ומני־אז מתחיל יחס מיֻחד ויוצא־מן־הכלל לקראים. כאשר נקבע סדר־החֻקים הראשון ליהודים בימי מַריה טֶרֶזה (1776), לא הֻכנסו בכללו הקראים, וכמו־כן לא חל עליהם הפַּטֶנט של סבלנות שֶׁנִּתַּן על־ידי יוסף השני בשביל יהודי גליציה ביום התשיעי לחֹדש מַאי שנת 1789. הקראים הֻשוו בזכיותיהם עם התושבים הנוצרים והוצאו לגמרי מכלל שיטת הזכיות בנוגע ליהודים[1]. כאשר הֻנהגו בגליציה לגבי היהודים מסים קשים מבשר כשר ומנרות השבת, לא חלו המסים האלה על הקראים. עד שנת 1831

1) הריזולוציה של הגוברניה הגליצאית מיום ט״ז במרץ שנת 1790, נומר 6245.

בנו השני של דוד, הוא י. ד. קוקיזוב, עודנו חי, כנראה, בפטרבורג. הוא פרסם בשנת 1900 מחקר היסטורי בשם „הקראים", ובשנת 1911 – מאמר גדול ב„קַרָאימסקַיָה ז'יזן" להגן על ספרו של פירקוביץ „אבני זכרון", ושם הוא מתוַכֵּחַ עם חבולסון, הרכבי וכו'. כמו־כן הגן על פירקוביץ בשעה שפרסם הרכבי בכרך התשיעי של האנציקלופדיה היהודית את תולדותיו ומתח שבט בקֹרֶת קשה על זיופיו השונים. קוקיזוב מסתַיֵּעַ במאמר ישן מאת בצלאל שטֶרן על־אודות המצאותיו של פירקוביץ, שנדפס בשנות הארבעים למאה הי"ט, ובמסקנות המובאות שם הוא רוצה לסתור את הבקֹרֶת המדעית הקשה של חכמי ימֵינו.

* *
*

אם אמנם ירדה העדה הקוקיזובית מחמת רדיפותיו של איזה פקיד אוסטרי – כמו שמבטיח סולטנסקי – או סבות אחרות גרמו לכך, את זה אין לברר בנקל. מה שאנו למֵדים מתוך התעודות שבוינה[1] מוכיח לנו, כי דאגו לקראים בשימת־לב מיֻחדה, בנגוד לרבניים או היהודים הגליציים הרגילים.

כבר בשנת 1775 עלתה לפני „מועצת־המדינה" שבוינה שאלת הקראים. הקראי ההליצי יצחק בן שלמה הגיש בקשה למשרד הציר־קולרי בדבר הקטנת מס־הנשואין עד החצי (החצי מעשרה דוקַטים). המשרד המחוזי שלח את הענין ביחד עם חַוַת־דעתו לטובתו אל הגוּבֶּרניה הגליצאית, וזו האחרונה שלחה אותה ביחד עם אותה חַוַת־הדעת לוינה: „בשים לב אל

(עמוד 137, הערה 4) נדפסו גם השאלות שנשלחו מאת טריגולד להקראים הליטאים. צַ'צקי חושב, כי שלמה בן אהרן נסע עד אֻפסַלָה, כמו־כן מערבב צ'צקי את שמות הספרים וחושב (שם, הערה 2) כי שלמה ולא מרדכי הוא מחבר הספר „לבוש מלכות". בכלל היה צ'צקי עצמו בטרוקי וקרא את מכתבי טריגולד וגם קבל מידי הקראים בטרוקי בכתב־יד העתקה מהספר „אפריון" (הוא גורס: ארפריון), ואולי זו היא אותה ההעתקה עצמה שמצא אחרי־כן נֵיבוּאֶר באוצר־הספרים בפטרבורג ושהוציאה לאור.

הפרק בספרו של גרֶץ, כרך י', עמוד 271, וציון ה' בשם „מלכי שוֵידִיה והקראים" נראים בפֵרוש כבֵרור לצַ'צקי, מבלי אשר הֶראה המקור. כי לפלא הוא הדבר, שגרֶץ נגע רק באותן השאלות, שצ'צקי דן בהן, והוא רושם היסב את שם העָירה הליטאיה פוסבול, אף־על־פי שבנוסח הרומאי נכתבה פַסוֹל, וגם מהצד השני אין הוא יודע על־דבר מציאות טרוקי וכותב תמיד: טורוק. ואולם הערותיו של גרֶץ מפיצות אור בהיר על הכל, קובעות את הכרונולוגיה של החכמים וסופריהם, שמות ספריהם וכו'.

על־דבר דוד קוקיזוב עַיֵן: Poznański, Die karäische Literatur aus den letzten dreissig Jahren. Frankfurt a/M. 1910. שם גם הערות על־דבר מרדכי בן ניסן: Zweiter Nachtrag zur karäischen Literatur (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für hebräische Literatur, 1910, № 2–5).

1) הארכיו של המדינה והחצר בוינה מיום ר' לחדש יוני 1975: הקראים № 2601; הוספה לתנ"ך № 1498.

הלכאורה בימי אלכסנדר ינאי. בימים ההם התעורר ופוח על־דבר טיבם של ארבעת המינים, ובשעת המריבה נהרגו כל ההכמים מלבד שנים מתם: יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח. זה האחרון ברח לאלכסנדריה, בנה שם בית־מקדש, קבץ הרבה תלמידים ופֵרש להם את התורה מלבו כנגד רוח התורה. אחרי שובו לירושלים לִמֵד גם שם, אבל בינתים שב גם יהודה בן טבאי ולא הסכים לו בפירושיו למקרא. אז התפרק הפרוד: לנוטים אחרי שמעון בן שטח קראו רבנים — כנוי של חרוף וזלזול, ולנוטים אחרי יהודה בן טבאי קראו בשם קראים, יען כי הם תמכו את יתדותיהם בכתבי הקדש, הוא המקרא.. מאה ושלשים ושמונה שנה אחרי חרבן ירושלים קם יהודה הסופר (הנשיא) וקבץ את כל הפֵרושים, ומאז יֵאָמר, כי שתי תורות בישראל. ואולם לזה לא הסכים ענן בן שפט, אשר היה גם הוא נצר מגזע המלכים, כי אם תמך במפלגת יהודה בן טבאי ומני אז התלקחה המלחמה בין הרבניים והקראים עד היום הזה״.

דברי־הזיותיו אלה של מרדכי עברו זמן מה אחרי־כן אל ההיסטוריוגרפיה הקראית הרשמית, והזר עליהם והרחיב אותם עוד יותר שמחה יצחק הלוצקי בספרו „אֹרַח צדיקים״

נינו של מרדכי קוקיזוב, דוד בן מרדכי קוקיזוב (נולד שם בשנת 1777), התרועע בימי נעוריו עם רבי נחמן קרוכמל [1]), ואולם בשנת 1822 יצא לאֵיפַּטוֹריה בקרים, שלשָם יצאו בימים ההם הרבה קראים פולנים.

שם התחבר דוד לקבוצת הקראים הלוצקיים והיה מגיה את הספרים הרבים, שנדפסו שם שנית בימים ההם. במשך זמן ידוע שמש במקום גיסו, חזן העדה הלוצקית, יוסף שלמה, בשעה שהלז עלה לבקר את הארץ הקדושה. כמו־כן חבר דוד את הספר „צמח דוד״ (פטרבורג, 1897), המכיל שלשה חלקים שאין חבור ביניהם (החובות המוסריות, ערך השבת, שירים וקינות וכו׳). אל הספר הזה נספח סדר־היוחסין של משפחות הקראים בקוקיזוב, ואולי משום־זה נקרא ספרו בשם דומה לספרו של רבי דָוד גַנז.

דוד מת בניקוֹלַיֶב (רוסיה הדרומית) בשנת 1855 וספרו נשאר זמן רב בכתובים. יצחק סינאני במחקרו (ברוסית) על־דבר תולדות הקראים (פטרבורג, 1890) מזכיר אותו, אבל הוא נדפס רק בשנת 1897 בהוצאות בנו ניסן [2]).

---

[1]) ע׳ ס. פ. ה: „זכרון בספר״, וינה, 1869, עמוד 46. ממכתבו של קרוכמל, שנדפס שם, מוכח, שבאי „מתחסדים״ גלגלו לקוקיזוב והוציאו מידי דוד בן מרדכי בערמה את מכתבו ששלח לו בתור תשובה על מכתבו הוא, ועל יסוד זה האשימו אחרי־כן את רנ״ק כי הוא בא בחליפות־מכתבים עם הקראים.

[2]) על־דבר מרדכי בן ניסן עַיֵן בספרו של צ׳צקי: Rozprawa o żydach i karaitach הוצאת טורובסקי), עמוד 136. ושם יש גם רשימה על־אודות שלמה בן אהרן מפוסבול. בהערות נדפס ב רוטרוט שם ספרו של מרדכי בתרגום ללשון רומא: Notitia Caraeorum. שם

התענינות בענין הקראים. המלך השוידי קרל הי"א שלח לפולין את הפרופסור ללשון העברית באוניברסיטה שבאפסלה, הוא גוסטב פרינגר, למען אשר יחקור את ענין הקראים ובייחוד את דתם. פרינגר בקר את העדות הליטאיות, אבל לא רבים הם הפרטים שנודעו לו בדבר הקראים. כעבור שנים אחדות (1696/7) יצאו מריגה שני חוקרים אחרים והחלו לאסוף כתבי־יד קראיים בקהלות הליטאיות ובלוצק וגם לדבר על לב צעירי הקראים שיצאו לשוידיה. ואמנם נסע לריגה **שלמה בן אהרן** מפוסבול (בליטה) ואחרי וכוח גדול עם הפרופסור פופנדורף כתב שם מחקר על־דבר יסוד הקראיות בשם „אפריון עשה לו", אשר נדפס רק בימינו על־ידי ניבואר (בסוף אותו ספר, עמוד 166).

באותו זמן התעוררה התענינות בענין הקראים גם מצד אחר. הפרופסור באוניברסיטה שבליידן יעקב טריגלנד אמר לכתוב ספר על־דבר הכתות היהודיות ולמטרה זו כתב מכתב לעדות הקראיות בפולין, ובמכתבו הציע שאלות יסודיות אחדות בדבר עצם הקראיות וראשיתה. על השאלות הללו השיב **מרדכי בן ניסן** שלנו מקוקיזוב, אשר לא חשך מנפשו עמל והוצאות לקבץ ספרים ולהמציא לעצמו ידיעות על־דבר הענין הזה, והוא חבר ספר בשם „דוד מרדכי". את הספר הזה תרגם ללשון הרומאית יוהן וולף והוציא אותו לאור בשנת 1714 בשם: Notitia Caraeorum ex Mordechaei Carei recentioris tractatus haurienda, quem ex M. S. cum versione latina notis et praefatione de Caraeorum rebus scriptisque, edidit Ioannes Christophorus Volfius. Accedit in calce Jacobi Triglandii dissertatio de Caraeis. Hamburgi et Lipsiae 1714. הספר הזה, אף־על־פי שהוא שטחי ומלא גבובי־דברים וויכוחים עם הרבניות, היה בכל־זאת במשך מאה וחמשים שנה המקור היחידי לחקר ראשית הקראיות.

בימי המלחמה הצפונית בא המלך השוידי המנצח קרל הי"ב ללוצק והתענין בקראים. ברצותו היטב לדעת את מוצא הקראים — הזמין, כמו אביו, את זקני העדה הקראית, שיבארו לו את ההבדל בינם ובין הרבניים. אז אחז **מרדכי בן ניסן** שלנו שוב בעט־סופרים ויכתוב מחקר שני בשם „לבוש מלכות".

בשני מחקריו אלה, ב„דוד מרדכי" וב„לבוש מלכות", מרים המחבר על־נס את האגדות העתיקות של הקראים על־דבר מוצאם העתיק. „עד מות שלמה המלך — אנו קוראים שם — היו היהודים עם אחד וחוקה אחת לכלם. ואולם ירבעם הטה את לבב בני ישראל אחרי החטא ולכן יצאו בני ממלכתו (מלכות ישראל) בגלות אשור, ושם הם מתגוררים עד היום הזה. על־פי השמועה שבו והיו שם לעם אחד כמקדם. בני מלכות יהודה הלכו גם הם בגולה, וכאשר שבו מבבל היה בידם רק ספר־תורה אחד. אבל בימי המהומות בסוריה נשרפו כל ספרי התורה, מלבד אחד, אשר נשאר בידי תלמי מלך מצרים. אחרי נצחון המכבים שלחו לתלמי לקחת את ספר התורה וילמדוה לכל העם כלו. הפרוד התחיל רק לעת קץ ממשלת יוחנן הורקנוס הראשון,

אותם הרבניים, אחרי כלות זמן חכירתם. וכדי להגדיל ככל־האפשר איתה המושבה, אשר מהיום והלאה תִקָרֵא בשם... [1]), לתועלתם ולטובתם של המתישבים, הננו קובעים ימי־שוק שתי פעמים בשבוע: ביום ב׳ וביום ה׳, וירידים שתי פעמים בשנה: הראשון יחול ביום ניקולַי הקדוש הרוסי, השני ביום סט. יַן המטביל, ולירידים האלה מֻתר יהיה לכל מיני סוחרים ואנשי מעמדים אחרים לבוא לעִירה הנ״ל, להחליף שם סחורות ולעשות קונטרקטים בחֹפש ובבטחה הנתונים על־ידי החֹק הכללי לאנשים הבאים לירידים ויוצאים מהם. ואשר הציעו לפנינו הקראים הנ״ל את זכותם שקבלו מאת הנסיך ויטולד ועוד זכות שנית שקבלו מאת המלך הנאור זיגמונט השלישי, שנתאשרו על־ידי המלכים הנאורים שקדמו לנו, וגם על־ידינו, המכילות בקרבן את החֹק המגדֶבורגי ושאָר חֵריות וזכיות המשמשים להם, הנה אנחנו מאשרים אותם בכל הענינים, הסעיפים והסמנים, ושיהיו פטורים ממכסי הרפובליקה ומסִּיהָ, כמו שהם פטורים גם באותם החֻקים, ושיהיו חוסים באותו החֹק במקום הזה ויתכבדו בו, זה הוא רצוננו ובזכות זו אנו מְזַכִּים אותם בזה. וליתר בטחון ואמונה וכו׳.

נִתַּן בפומורזני ביום ט״ו לחֹדש ספטמבר שנת 1692... יַן המלך״ [2]).

ככה נוסדה אפוא העדה הקוקיזובית. יש לשער, שהראשונים שהתישבו בה היו קראים מטרוקי, כמו שהיה גם הוויט שלהם אברהם בן שמואל מטרוקי. משום־זה היה המושב החדש במובן התרבותי (ואולי גם במובן הדתי) תלוי בדעת העדות הליטאיות והעדה הלוצקית ועָמְדה תמיד עם העדות הללו בקשרי־דברים. וקטנה מאד היתה העדה הזאת מראשית קיומה ועד סופו, אף־על־פי שהמלך המיסד אותה חָלק לה מתנות ביד רחבה. בשנת 1765 היו בה רק ששה בעלי־בתים, ובשנת 1775 היה מספַּר בעלי־הבתים שלה שנים־עשר. ואולם במובן התרבותי החלה המושבה הקטנה הזאת למלא תפקיד חשוב בין אחיותיה, ולדבר זה גרמו יחידים אחדים, אשר הצליחו לעמוד בראש עדתם. כבר בין המתישבים הראשונים — שֶׁיַּן השלישי רצה שיהיו לו ביניהם סוחרים בסוסים — אנו מוצאים את המלַמד מרדכי בן ניסן.

בעשרות־השנים האחרונות של המאה הי״ז התעוררה באירופה המערבית

---

[1]) מלה אחת חסרה. כנראה, עוד לא נקבע שֵׁם המושבה.

[2]) עַיֵן במאמרי Do dziejów karaickich — בהוספה („Na ziemi naszej“) לעתון Kuryer Lwowski בשנת 1910 — תֻרגם רוסית ב„יֶבְרֵיסְקַיָה סְטַרִינַה״, פטרבורג, 1911, צ׳ 117—124. העתקה נדפסה ב„קַרַאימסַקיה ז׳יזן״, מוסקבה, 1911, נומר 1. מענַין היה הדבר לברר, מה הן הזכיות שהציעו הקראים האלה לפני המלך. לקראי טרוקי היה כתב־הזכות הישן ביותר, שנתן בשנת 1441 על־ידי „קז׳ימיֶז׳ הַיַּגֶּלוני ונתאשר בשנת 1507 בידי זיגמונט הזקן, לעֻמת־זאת היה ליהודי לוצק כתב־הזכיות של וִיטולד משנת 1388, שנתאשר גם־כן בידי זיגמונט הזקן באותה שנת 1507. ובכן אפוא עולה על הדעת ההשערה, כי הפעם מְדֻבר פה על־דבר כתב־הזכיות המזֻיף, כפי שקוראים לו, שנתפרסם בראשונה על־ידי פֶרלשטַין ב„וְרֶמֶנִיק מוסקובסקי״, כרך 16, ע׳ 49—53. עַיֵן על־אודות כל הענין להלן בפרק על־דבר לוצק.

חולובשצ׳יזנה, כמו שהנהו בהגבלתו, לחלקהו לאותו הוויט ועוד לחמשה אנשים עם הכָרים ושדות־החציר, ומלבד זאת הננו מרשים להם כל מיני חֵרֻיות, אשר אפשר להן להיות במסחר, במשא ומתן ובבית־מרזח, בלי שום התחיבות לאוצרנו עד עשר שנים. ובכלות הזמן הזה יהיו מחֻיבים, כמו יושבי ז׳ולקיב, לשלם ולפרוע. וביחוד לא יֻטלו עליהם שום מסים, גביות וקונטרבוציות של הרבנים היהודים, וכמו־כן אין למסרם לבתי־הדין בשום אפן שיצלה על הדעת. ולתועלת הקראים הבלתי־נאמנים הנזכרים וגם לתועלת אותם שיתישבו בזמן מן הזמנים באותו המקום, הננו מרשים להם לקחת להסקה עצים מיערות קוקיזוב ויַריצ׳וב, בין עצים מיֻבשים ובין עצים כרותים. לבנינים ולבתים תהיה להם החֵרות להוציא עצים מיערות ז׳ולקיב, אבל בידיעת האדמיניסטרטור דשם, המחֻיב להתאים את רשיונו לשעורי כל איש ואיש ולבניָנו, ובכן גם בנוגע לחכירת הפרובֶנטים הקוקיזוביים ושל הכפרים, לפי תנאי החכירה דעכשו, אנו חושבים לתת לקראים הבלתי־נאמנים את זכות־הבכורה על־פני

---

gruntu część wedle zwyczaju wydzielić będzie powinjen. Łan także gruntu, nazwany Chołowszczyzna jako jest w swojem organiczeniu na tegoż wójta i innych pięć osób rozmierzony z łąkami i sianożęciami onym nadajemy, nadto wolności wszelkich, którekolwiek być mogą w handlac‍h, kupiectwach i szynkach onym pozwalamy bez wszelkiej na skarb nasz powinności do lat dziesięciu. Po wyjściu których tak jako mieszkańcy żółkiewscy powinni będą płacić i oddawać, osobliwie do żadnych podatków, składek i kontrybucyi żydowskich rabinów należeć nigdy nie mają, tak jako i do sądów żadnym wymyślnym sposobem pociągani nie będą. Dla wygody zaś pomienionych niewiernych Karaimów jako i tych, którzy kiedykolwiek na tymże miejscu osiadać będą, pozwalamy na opał, drzewa w lasach kukizowskich a jaryczowskich tak suszu jak i leżącego drzewa. Na budynki i domy wolność będą mieli wywozić drzewo z lasów żółkiewskich za wiadomością jednak urodzonego administratora tamecznego, który powinien miarkować się z pozwoleniem swojem do proporcyi człeka jako i budynku. Więc i do arendy prowentów kukizowskich jako i wsi wedle terazniejszego arendowania przed tymiż Rabinczykami, bliższych niewiernych Karaimów po wyjściu onej być sądzimy. Żeby zaś tem większe pomnożenie onej kolonii, która odtąd nazywać się będzie ..... być mógł z wygodą i pożytkiem osiadających, naznaczamy targi dwa razy na tydzień: w poniedziałek i w czwartek i jarmarki dwa razy w roku pierwszy odprawować się będzie w dzień świętego Mikołaja ruskiego, drugi w dzień św. Jana Chrzciciela, na które wolno będzie do pomienionego miasteczka wszelkiego rodzaju kupcom i innego stanu ludziom przyjeżdzać, tamże towary odmieniać i kontrakty stanowić pod wolnością i bezpieczeństwem, prawem pospolitem przyjeżdzającym i odjeżdzającym na jarmarki warowanem. A co pomienieni Karaimowie produkowali nam prawo swoje od książęcia Witołda, a drugie od najjaśniejszego króla Zygmunta III konferowane od najjaśniejszych antecessorów naszych, jako i nas samych, zawierające w sobie prawo magdeburskie i insze wolności i praerogatywy onym służące, tedy one we wszystkich punktach, klauzulach, artykułach aprobujemy i aby byli wolni od ceł, myt Rzpltej, tak jako i w tamtych prawach są uwolnieni, oraz na tymże miejscu tymże prawem się zasłaniali i szczycili, mieć chcemy i niniejszym przywilejem naszym nadajemy. Co dla lepszej wiary i t. d.

JAN KRÓL

Dan w Pomorzanach dnia 15 września 1692.

עמוד 1305, של אותן התעודות וזמן חבורה נירשב: פומורני, ט״ו לד׳ (אפריל) 1692. הנה תרגום התעודה הזאת [1]:

„ין השלישי בחסד אלהים... מלך פולין וכו׳, ברצותו שבממלכותינו יפרחו ישובים בשפע היותר רב, אשר מהם תקתנה הערים והעירות את צרכיהן, ויועילו להיות לעזר ולמשען לטובת הכלל, חשבנו וגמרנו בדעתנו ליסד מחדש מושבה באחזותינו, שעברו לנו בירשה מאבותינו, השיכות לז׳ולקיב, ובעירה הנקראה משנים קדמוניות קוקיזוב ועכשו ירדה פלאים, ולהושיב בה אנשים מכל המעמדים והתנאים בין סוחרים בין בעלי־מלאכה, ועל זה נענו לנו יהודים־קראים, אנשים סוחרים חרוצים ישרים העוסקים במסחר־הסוסים, הנחוצים לתועלת המדינות האלה, הנתונות תמיד בסכנות, ובקבלנו אותם אל המושבה הנזכרה וברצותנו לעורר עוד רצון בלבם, הננו מודיעים להם את חסדינו וחרויותינו אלה: ראשית כל יתישבו, בין אלה הבאים עכשו ובין אלה שיבואו אחרי־כן, על־פי החק המגדבורגי שנתן להם זה כבר בממלכותינו מאת המלכים הנאורים שקדמו לנו. מלבד זאת, המגרשים המיחדים לבתים בעיר ולגנים מחוץ לעיר ואשר יהיו מיחדים בשביל אלה שיבואו אחרי־כן, יעברו לעולם־ועד לרשותם ולרשות זרעם על־פי אותו החק המגדבורגי. ואולם כדי שיוכלו לבנות את בתיהם בסדר ובמדה אחת, הננו מוסרים בית אחד, שיבנה על חשבון אוצרנו, לווֹיט הבלתי־נאמן אברהם בן שמואל, הוא הוויט של בית־הכנסת אשר לקראים, על־פי אותו החק המגדבורגי כנ״ל. וכדי שיהי להם בית־תפלה לתפלתם, יחיב האדמיניסטרטור דשם להראות להם מקום מכשר לבנין בית־התפלה וחלק קרקע מיחד לקבורת המתים היהודים הקראים לפי המנהג. כמו־כן אנו נותנים חלק הקרקע הנקרא

---

1) וזה נוסח התעודה הזאת במקורה:

Jan III z Bożej łaski ... król polski itd chcąc aby w państwach naszych jak najobfitsze zakwitnąć mogły posiadłości skądby miasta i miasteczka incementa swoje biorąc, przestronną dobru pospolitemu pomoc i podporę przynosiły, umyśliliśmy w dobrach naszych dziedzicznych należących do Żółkwi i w miasteczku Kukizowie ab antiquo nazwanym, a teraz upadłem na nowo zawołać kolonię z ludu wszelkiego stanu i kondycyi tak kupieckiego jako i rzemieślniczego, na którą że się Żydzi—Karaimowie, ludzie sprawni handlowni, zabiegli i kupiectwem koni bawiący się, na wygodę tych krajów ustawicznym niebezpieczeństwom podległych' potrzebni odezwali się, onych do pomienionej kolonii przyjąwszy i chcąc dalej zachęcić, takowe im łaski nasze i wolności deklarujemy: A naprzód osiadać będą tak ci, którzy teraz i którzy na potem przychodzić będą na prawie magdeburskiem, które im jest z dawna w państwach naszych nadane od najjaśniejszych antecessorów naszych. Potem place na domy w mieście, na ogrody za miastem wydzielone i które dla przychodzących wydzielone będą, wiecznymi czasy według tego prawa magdeburskiego im i potomkom ich służyć mają.
Żeby zaś regularnie i pod jedną miarę mogli się wybudować, dom jeden kosztem naszego skarbu postawiony, niewiernemu wójtowi Abrahamowi Samuelowiczowi, wójtowi synagogi karaimskiej tymże prawem jak wyżej magdeburskiem oddajemy, gdzie, aby bożnicę dla nabożeństwa swego mieli, urodzony administrator tameczny miejsce sposobne na postawienie onej pokazać i z osobna na okopisko pomarłych Żydów—Karaimów

ביד חזקה לשפטנותו להיות בירושה לזרעו וזרע זרעו אחריו עד עולם (באשר הכתב ההוא ישנו בידי זרעו עד היום). ומאהבת המלך הזה את הקראים מאד כתב כמה פעמים לאברהם השופט הנזכר בפיוסים ובקשות שישתדל להעתיק מעיר טרוק כמה בעלי בתים מהקראים לעיר קוכיזוב הנזכרת להיותם אצל בנו לחברה ולעזר ולהועיל ולנאמנות לשמרו ולהגן עליו ולהשתדל בעסקיו, ובימי חג המצות בשנת תמ"ח לאלף הששי שהיא שנת אלף תרפ"ח לנוצרים בבוא המלך יואן הנזכר בעצמו לעיר ווילנע היה החכם השופט הנזכר מרואי פני המלך נשא חן בעיניו וכבדו ונשאו ופה אל פה בקשו המלך על העתקת הקראים, והתקשר השופט להפיק רצונו ולא אֵחר וישלח כמה בעלי בתים מן המתנדבים בעם והסיעו דירתם לעיר קוכיזוב ויקבלם בן המלך וינשאם ויתן להם בתים וקרקעות לזרעונים ושדות לחרישה וזריעה ויתישבו וישכנו לבטח בכבוד ובשלוה כל ימי היות העיר ההיא תחת ממשלת מלכי פולין, אך כאשר כבר כבש קיסר אוסטריא את מדינות גאליציע ולודימצריא ונפלו תחת ממשלתו נתן אז את עיר קוכיזוב במתנה לאחד משריו והוא אחר ימים מסרה לאחד מהסגנים (פומושציק) והסגן ההוא הקונה התחיל ללחוץ להקראים וגזל והעביר לעצמו את קרקעותיהם ושדותיהם ולא יכלו הקראים לסבול עוד טורח לחצם ויתפזרו משם, מהם להעליץ ומהם ללוצקא, אחרי ישיבתם שמה כמאה שנים ויותר מעט ולא נשאר שם כהיום רק בעל בית אחד שומר את בית הכנסת שלהם"[1].

עד־כאן סולטנסקי. ידיעותיו מתאימות לתעודות שפרסם ניבוֹאֶר[2]) ולכתב־זכות־ההתישבות, שֶׁנִּתַּן לַקראים שהתישבו בקוקיזוב. ממנו נראה ברור, שהווֹיט (השופט) של הקראים בטרוקי, הוא אברהם בן שמואל הנזכר למעלה, קבל בשנת 1692 יחד עם חמש משפחות־קראים אחרות אותן הזכיות והחֲרָיות, שסולטנסקי מדַבר עליהן, ואותו אברהם גם השתקע בקוקיזוב והחזיק שם במשרת הוויט (שפטנות) שלו.

תעודת־ההתישבות המענינת הזאת – התעודה היחידה שיש לנו על־דבר עדת הקראים — חציָה הראשון נכתב בכרך 63, עמוד 1099, של התעודות העירוניות הלבוביות (Archivum bernardynskie), וחציה השני — בכרך 357

---

[1]) ד"ר ש. א. פוזננסקי: „זכר צדיקים", עמוד 117, סמן מ"ח.

[2]) בספרו: Aus der petersburger Bibliothek, עמוד 139:

„בהיום שהעיר ה' ית"ש את רוח המלך האדיר והנשיא יואן ג' יהו"ת להרים קרן הקראים" ובפרט לנשיאנו הנעלה כמוהר"ר אברהם השופט יצ"ו בכמוהר"ר שמואל זצ"ל שכמה פעמים כתב המלך יר"ה כתבים בפיוסים ובבקשות שישתדל השופט יצ"ו להושיב כמה בעלי בתים בעיר מושב באיזה מקום שירצו עדת הקראים מפרי המלך יר"ה ועכשיו בשנת תמ"ח לפ"ק בתוך ימי חג המצות השופט יצ"ו היה מרואי פני המלך יר"ה ונשא חן לפניו וכבדו ונשאו המלך יר"ה ופה אל פה פייסו בענין זה וכפי גזירת פיוסו הוכרח להתקשר בכתב ההתקשרות למלך יר"ה וכפי זה הוצרך השופט יצ"ו להשמיע קול בתוך עדת ישראל שמי ידבנו לבו ללכת ה' אלהיו עמו ויעל..."

והו המקור לדבריו של ג ר ץ בכרך X, עמוד 371.

ד״ר מאיר בָּלַבַּן

לקורות הקראים בפולין

II [*] קוקיזוֹב

העֵדה הקראית השלישית ברוס, אשר תַּמָּה לִגְוֹעַ עד־כלה, היתה העדה הקוקיזובית. קוקיזוב היא לא רחוקה מלבוב בדרך העולה לסטַניסלבוב על־יד תחנת מסלת־הברזל דְּוִידוֹב. כיום כמעט רק מַצֵּבה אחת שלמה (של נֹח בַּבַּט משנת 1831) ושברים אחדים מעידים, כי פה היתה לפנים עדת קראים. את שאר המצבות של בית־הקברות, שהיה לפנים גדול למַדי, לקחו להם האכרים, אשר שמו אותן למפתני בתיהם או הניחון ליסוד בבנין הבתים [1].

זמן יסוד העדה הקוקיזובית הוא קץ המאה הי״ז, העת שבּה מתרבה מספַּר המקורות ההיסטוריים. ולכן אין להתפלא, כי הפעם כבר אפשר לנו לברר בדיוק היסטורי את תחלתה של העדה הזאת וסבות התיסדותה, ובפרט שהמקורות הקראיים מתאימים למקורות הארכיוניים.

אחרי התנפליותיהם של הטטרים ואחרי החריבם הרבה ערים ברוסיה האדֻמה, בפודוליה ובווֹהלין, נִסו הפריצים הפולנים להושיב יהודים במושבותיהם העירוניות; הם העבירו אותם מהכרכים הגדולים, הנושבים יותר מדַּי, וזכו אותם בכל מיני זכיות וחֵרֻיות. ככה נוסדה העיר גְּנִין, הסמוכה לגרודֶק היַגֶּלונית, בתור מושב יהודי מיֻחד [2]. וכן גם נוסדה קוקיזוב או קְרַסְנִי אוֹסְטרוֹב, הסמוך לְיַריצ׳וֹב על־יד לבוב, בתור מושב קראי. סולטנסקי מסַפר על־דבר התיסדותה את הדברים האלה:

„ובימים ההם (בימי יַן [יוֹאַן] השלישי) קראי אחד נקרא בשם אברהם בן שמואל לֶאבּאַנוּוסקיי חכם ומוצלח ישר נאמן אף חשוב בעיני המלך הנזכר ורואה פניו ואהוב לו מאד עד שמנהו המלך לשר ושופט וראש על כל קהלות הקראים שבליטא, ומסר לו רשות ונתן יפוי כח לידו להרוץ בעצמו כל דין ומשפט בין הקראים לענוש נכסין ולאסורין ועל זה נתן לו מעצמו

---

*) ראה „התקופה“, ספר ששה־עשר.

1) צין Janusz: Karaici i ich cmentarzysko (w Kukizowie), „Ziemia“, 1911, נומר 1.

2) צין Jaworski Franciszek: Gródek Jagielcoński.

שומרי שביעית, הוא רואה שדהו בורה, כרמו בור, ונותן ארנונא ושותק" (ויקרא רבה, פ"א). זה יוצא לנו גם מדברי ר' אבוהו: „ישיחו בי יושבי שער... מכניסין את הגמל לטרטיאות שלהם והחלוקים שלו עליו, והם אומרים אלו לאלו: על־מה זה מתאבל? והם אומרים: היהודים הללו שומרי שביעית הם ואין להם ירק, ואכלו החוחים של זה, והוא מתאבל עליהם..." (מדרש איכה רבה, פתיחתא דחכימי). מכאן אנו רואים גב קשי פרנסתם באותו זמן בשנה השביעית. הרי שחלק ידוע שמר את השביעית בכל־תקף עד סוף התקופה התלמודית. ואשר למצב הדברים מבחינה הראשונה של תקופת הגאונים — אין לנו לעת־עתה ידיעות ברורות.

את התרו לנטוע אילנות סרק בשביעית (ירושלמי, פ"ד, ה"ד) ונטיתו להתיר את הספיחים (עַיֵּן לעיל). אמנם יש להודות, שערך מַעֲשֵׂי גדול אין להקלותיו; אך הן מַראות לנו נטית־דעתו בענין זה.

הקלות רבות בשביעית הֵקל רבי בנו. כבר ראינו בפרק הקודם, שהתיר את הירק מחוץ־לארץ. גם התיר את בית־שאן, קסרין, בית־גוברין וכפר־צמח בעבודה בשביעית, מִפְּני שלא כבשום עולי גולה (ירושלמי, דמאי, פ"ב, ה"א). גדולה מזו. מְסֻפָּר על רבי, **שהוא רצה להתיר לגמרי את העבודה בשביעית**, כי לפי דעת רבי – שביעית בזמן הזה דרבנן [1]); אך ר׳ פינחס בן־יאיר, זה ההסיד המְפֻרסם, שהיה מְקֻבָּל על בני־דורו, התנגד לכך – והִכרח רבי לחזור בו מדעתו (ירושלמי, דמאי, פ"א; תענית, פ"ג, ה"א). רבי היה דן לכף־זכות גם את החשודים על השביעית, ופעם אחת הביאו לפניו מלמד־תינוקות החשוד על פֵּרות־שביעית, למען יענישהו, אמר להם רבי: ומה יעשה עלוב זה, הלא בשביל חייו הוא עושה (ירושלמי, שם).

שאלה זו של התרת העבודה בשביעית, שנדחתה בימי רבי, עלתה, כנראה, על הפרק שנית בחיי רבן גמליאל בנו, וגם הפעם נפתרה בשלילה [2]); ואולם צעדו צעד גדול להקלה בזה שהחליטו להתיר את אִסור שני הפרקים הראשונים (עַיֵּן לעיל). הקלה זו, מלבד ערכה המַעֲשִׂי הגדול מצד עצמה, עוד ערכה רב מצד אחר: על־ידי־זה אפשר היה לזרוע זמן מועט לפני ראש השנה של שביעית ולהתיר את תבואות השדה של ערב־שביעית שנכנסו לשביעית, אם רק נגמר שליש גִּדּוּלָן לפני ראש השנה (עַיֵּן ראש השנה, ט; ירושלמי, מעשרות, פ"ה, ה"ד; ספרא, פ׳ בהר). אולם עצם השאלה של התרת העבודה בשביעית, מכיון שהתעוררה פעם, שוב לא יָרדה לגמרי מעל הפרק וחזרה והתעוררה פעם אחרי פעם, כי מצב היהודים בארץ־ישראל היה אז קשה מאד והלך הלֹך וקָשה; וכך אנו מוצאים, שזמן־מה אחר רבן גמליאל בן־רבי הכריז ר׳ ינאי: „פוקו וזִרעו בשביעית" (סנהדרין, כ"ו, א) – והטעם הוא „משום ארנונא", מכֹּבד המסים שהיו מוטלים עליהם.

אולם גם אחרי ימי ר׳ ינאי, ולמרות כֹּבד המסים, עוד שמרו הרבה יהודים את השביעית, ועליהם אמרו: „**גבורי כֹח עושי דברו** – **אלו**

---

1) והמְקִלים בשביעית בזמן הזה על־ידי מכירת השדות לנכרי בונים עד־היום את יסודם על־דברי רבי.

2) בזה יתבארו דברי הירושלמי, ספ"ט דשביעית, שחשוד על השביעית צָוה לאשתו, שתטול חלה מן העִסה; אמרה לו: חשוד אתה על השביעית – ודורש, שאטול חלה! אמר לה: „חלה מדבר תורה, שביעית מדרבן גמליאל וחבריו". והכל התקשו בכַּוָּנת הדברים: „שביעית מדרבן גמליאל והבריו", למה תפס „מדרבן גמליאל" – היה לו לאמר: מדרבנן. ונראה, שבימי רבן גמליאל בן־רבי, כמו בימי אביו, נתעוררה שאלת השמטה והיו כאלה שנטו להתירה לגמרי, אך רבן גמליאל ובית־דינו החליטו לְקַיֵּם את אִסור השביעית ולהתיר רק אִסור שני הפרקים הראשונים, ולכן קראו החשודים על השביעית לאסור השביעית: אִסור מדרבן גמליאל וחבריו.

לארץ. רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד... אין מביאין ענבים מחו״ל לארץ ודורכים אותם בארץ... מביאין גרוגרות וצמוקין מחו״ל, אבל לא מחו״ל לעשותן בארץ. רבי התיר, שיהיו מביאין אותן מחו״ל לעשותן בארץ סמוך לחוץ־לארץ״, הַינו בעָיָרות העומדות על הכפָר (תוספתא, פ״ד). בירושלמי מסַפר, שרבי התיר לקחת ירק במוצאי־שביעית מיד, חוץ מן הקפלוט (לפי שאינו ממהר בגִדולו); מה עשו לו בני צפורי, מקום־מושבו של רבי? הלבישו את הקפלוט שק ואֵפר, הביאוהו לפני רבי ואמרו לו: מה חָטא ירק זה יותר מכל הירקות? — והתירוֹ להם (פ״ו דשביעית, ה״ד). בשביל התר הירקות היו מלעיזים על רבי, אך הוא לא שָׂם לבו ללעז זה ואמר: „עטרה הניח לי הקב״ה להתעטר בה״ (ירושלמי, דמאי, פ״ב).

וגם בין החכמים נמצאו כאלה שהתנגדו להתר זה בכל־תֹּקף, כמו שנראה מספור זה: רבי ור׳ יוסי ב״ר יהודה ירדו לעכו במוצאי שביעית ונתאכסנו אצל ר׳ מנא. אמר לו רבי: עשֵׂה לנו תבשיל של ירק. ועשה ר׳ מנא תבשיל של בשר. למחר אמר לו רבי שוב: עשֵׂה לנו תבשיל של ירק. ועשה להם תרנגֹלת. אמר רבי לר׳ יוסי בר יהודה: נכּר, שאיש זה הוא וַתְּרן ופַזרן בממוֹנוֹ כשמואל. אמר לו ר׳ יוסי: אין לו גם צל של דמיון לשמואל, אלא שעשה כן מפני שהוא תלמידו של רב יהודה[1], האוסר את הירק גם בִּסְפָרֵי ארץ־ישראל. כשבא ר׳ מנא, אמר לו רבי: צריך היית לנהוג כמוֹנוּ (ירושלמי, שביעית, פ״ו).

על הערך הגדול שהיה לאִסור ירקות חוץ־לארץ בחיי העם מעיד עֵד נאמן, אשר חי קרוב לאותו זמן. הלכה עתיקה אומרת: „אין מעברין את השנה לא בשביעית (שמאריכים אִסור עבודת־האדמה), ולא במוצאי שביעית (לפי שמאריכים בזה אִסור „חדש״ וכבר כָּלה הישן). אמר ר׳ אבוהו: הדא דתימא עד שלא התיר רבי את הירק מהו״ל, אבל אחר שהתיר רבי — היא שביעית היא שאָר שני שביע״ (ירושלמי, נדרים, פ״ו). „של בית רבן גמליאל (בן־רבי) עִברוה במוצאי־שביעית מיד״ (ירושלמי, שקלים, פ״א; פאה, פ״ה, ה״א. ועַיֵּן גם בסנהדרין, י״ב, א).

ח

כבר ראינו, שאחרי הרבן הבית, וביחוד אחרי חרבן הארץ בימי מרד בר־כוכבא, התחילו החכמים להקל את חמֹר השביעית. בראש המקִלים עמדו בית־הלל והנשיאים יוצאי־יְרֵכו של הלל. רבן שמעון בן־גמליאל הֵקל בהרבה מדיני השביעית (עַיֵּן שביעית, פ״א, מ״ז; פ״ח, מ״ו; תוספתא, פ״י). ראוי לצַיֵּן

---

1) עַיֵּן לעיל: „באתריה דר׳ יהודה חמירא להו שביעית״. גם מצאנו לר׳ יהודה, המ...ם חֻמרות אחרות בשביעית.

חֻקים מתאימים, המכֻוָנים כֻּלם אל מַטרה אחת: שמוש בפֵּרות־השביעית באֹפן הכי־טוב ומועיל לכל הצבור. פֵּרות שנה זו הם קדושים בקדֻשת שביעית, והאוכלם צריך להִזהר בהרבה דברים; פֵּרות־שביעית מֻקדשים רק „לאכלה ולא להפסד" (פסחים, נ"ב, ב), והמפסידם הרי זה גוזל את הרבים. מטעם זה גם אין אוספים ואין אוכלים אותם כשהם בֹּסר (פ"ד, משניות ז–ט), ונקבע לכל מין ומין זמן מיֻחד להתחלת לקיטתו ואכילתו (אגב לא יוכלו על־ידי־זה הבעלים ללקוט את הפֵּרות קֹדם שיבואו העניים ושאר בני־אדם ללקוט גם־הם), ואת האוכל פגי שביעית היו מַלקים (יומא, פ"ו, ב).

פֵּרות שביעית נתנו רק לאכילה, שתיה, סיכה והדלקת הנר. פֵּרות המיֻחדים למאכל־אדם אין מאכילים אותם לבהמה, חיה ועופות. שֶׁמֶן של שביעית אין סָכים בו מִנְעָל וסנדל ואין נותנים אותו במדורה, אבל מדליקו בנר. אין מסיקים את התנור בתבן ובקש, מפני שראוים הם למאכל בהמה. דבר שדרכּו לאכלו חי לא יאכלנו מבֻשל, ודבר שדרכּו להֵאָכל מבֻשל אין אוכלים אותו חי. אין מבשלים יין של שביעית, מפני שֶׁמְּמַעיטו על־ידי הבשול. המרקד את הקמח, כדי לעשות ממנו סֹלת מנֻפּה, לא ישליך את השאֹר, כי ראוי הוא עוד לאכילה, זכל דבר הראוי לאכילה – אפילו למאכל בהמה – אסור להפסידו בשביעית (עַיֵּן על כל זה במשנה, פ"ח, וברמב"ם, הלכות שמִטה, פ"ה). חֻקים אלה והדומים להם מזכירים לנו את החֻקים, שנחקקו בארצות ידועות בימי המלחמה.

„עיירות ארץ־ישראל, הסמוכות לסְפָר, מושיבין עליהן שומרין, כדי שלא יפוצו הנכרים ויבוזו פירות שביעית" (תוספתא, פ"ד). „אסור להוציא פירות מארץ־ישראל לחוץ־לארץ [1], רק לסוריא יש מתירים" (שביעית, פ"ו, מ"ה). בלי־ספק הֻרגש בשנה זו צֹרך גדול בהבאת תבואה וירק מחו"ל לארץ, אך אִסור קדום מנע בעד זה. אִסור זה יצא ממה שגזרו בימי יוסי בן־יועזר, זמן־מה לפני מרד החשמונאים, טֻמאה על ארץ העמים (עַיֵּן שבת, ט"ו, א; נדרים, נ"ג, ב). בשביעית ובמוצאי שביעית יש לחוש גם לזה, שמא יזרעו את הירקות בארץ־ישראל ויאמרו שמחוץ־לארץ הם. בזמנים שונים הֻכנסו הקָלות לאִסור זה, כמו שנראה מברייתא זו: „בראשונה היו אומרין... ואין מביאין יבשת וכבשת (ירקות יבשים וכבושים) מחו"ל לארץ. רבותינו התירו [2], שיהיו מביאין יבשת וכבשת מחו"ל לארץ. אין מביאין ירקות מחו"ל לארץ; רבותינו התירו [3], שיהיו מביאין ירקות לארץ. וכשם שמביאין ירקות... כך מביאין תבואה וקטנית מחו"ל

---

1) אמנם גם ביתר השנים אמרו: אין מוציאים מארץ־ישראל לחוץ־לארץ דברים שיש בהם חיי נפש, כגון יינות, שמנים וסלתות (בבא בתרא, צ, ב).

2) כך הגיה בעל „חסדי דוד" על־פי נוסחת כפר „כפתור ופרח".

3) יש סוברים, שהכונה גם בזה לרבי ובית־דינו (בנדרים, נ"ג, ב, מיחס ההתר לר' חנינא בן־גמליאל). ואמנם מן הירושלמי, פ"ו, נראה, שרבי הוא שהתיר את ירקות חוץ־לארץ בשביעית עצמה; אך רֹב המקורות התלמודיים מיחסים לו רק את ההתר במוצאי שביעית דבר זה דורש בֵּרור ארֹך, ואין כאן מקומו. ועַיֵּן גם ירושלמי, בבא בתרא, פ"ט, ה ז.

כ, א). הֻתּר רק למכור מעט מפֵּרות שביעית, למצן קנות בשר, דגים ושאָר צרכי־האֹכֶל, שהוא זקוק להם (פ״ה, מ״ז; פ״ז, מ״ג; פ״ה, מ״ח). גם זה המעט שהוא מוכר, „אין מוכרן לא במדה, לא במשקל ולא במנין, אלא אַכְסְרָה, להודיע שהן הפקר״ (שם, מ״ג). בית־שמאי החמירו ואמרו, שגם המעט שהֻתּר למכור „אין מוכרין במעות, אלא בפירות, כדי שלא יקח בהם קרדם״ (תוספתא, פרק ו), אך בית־הלל מתירים. את יַחַסם לסוחרי שביעית נראה גם ממה שאמרו: „הנושא ונותן בפירות שביעית, לסוף מוכר את מטלטליו; לא באת לידו עד שהוא מוכר את ביתו; לא באת לידו עד שמוכר את־עצמו לעבד״ (תוספתא ערכין, פ״ה; קדושין, כ, א). ובמקום אחר אמרו, שתַּגרי שמִטה אינם רואים סִמן־ברכה לעולם (תוספתא, סוף בכורים. אמנם יש גורסים: „תגרי סמטא״).

משנתרבו החשודים על השביעית, אסרו למכור בשנה זו גם כלים המיֻחדים לעבודת־האדמה או, כבטוי המשנה, כלים „שמלאכתם מיוחדת לעבירה״ 1), ובית־שמאי אוסרים למכור לחשודים גם פרה חורשת (פ״ה, מ״ח), כי אסור לסַיע ידי עוברי־עֲבֵרה. עוד הרבה משניות ובריתות עוסקות בחשודים על השביעית. כי בעוד שלפנים נשמרה השביעית בכל חֹמר כמו השבת, אמרו אחרי־כן: „נחשדו ישראל 2) על השביעית ולא נחשדו על השבתות״ (תוספתא שבת, פ״ג; גטין, נ״ד, א). אך היו מקומות, שגם אחרי החרבן הקפידו מאד על שמירת השביעית, והעֲבֵרה עליה נחשבה לגנאי גדול ביותר: „באתריה דר׳ יהודה חמירא להו שביעית, דההוא דאמר לו לחבירו דייר בר דיירתא 3), אמר לו: אנא לא אכלי פירי דשביעית כוותך״ (גטין, שם).

ז

כיון שפֵּרות־שביעית הפקר הם וכל הקודם זכה בהם, יש מקום לחשש, שכל אחד, וביחוד מי שידו תקיפה ויש לו עבדים ובני־בית, ישתדל ללקוט הרבה ולהחזיק עד מקום שידו מגעת. אמנם חובת־הבִּעור ואִסור־הסחורה מונעים בעד הכנת תבואה לשנה הבאה, אפשרות המסחר וקנית דברים שאינם בני־אכילה במחיר פֵּרות־השביעית; אֲבל הרי אפשר שיאכילו תבואה מְרֻבּה לבהמותיהם ולסוסיהם, מה שלא עשו ביתר השנים, וכיוצא בזה, לכן נתקקו

---

1) שביעית, פ״ה, מ״ו. בירושלמי פֵּרש ר׳ יונה את דברי המשנה, שרק לאדם הידוע כחשוד על השביעית אסור למכור כלי־עבודה; אבל מפשטות המשנה נראה, שזהו אִסור כללי.

2) יש להעיר, שביחוד היו הכהנים חשודים על השביעית, לפי שהיו אומרים: הואיל והתרומה, האסורה לזרים, מֻתרת לנו — קל וחֹמר פֵּרות־שביעית (עַיֵּן תוספתא תרומות, פ״ו; סנהדרין, כ״ו, ב).

3) גר בן גיורת (רש״י), ובעל „כפתור ופרח״ מפָרש: כומר בן כומרית, שכן בלשון ערבי קורין לבתי הכומרים „דייר״. ואולי יש לגרוס: גיורא בר גִּיַּרְתָּא. „ולשנא דגורא בלשון ארמי: זנות; ואשה שזנתה אומרים עליה גַּרַת״ (תשובת רב האיי גאון בשו״ת הגאונים, הוצאת הרכבי, סמן תל״ו—ג״ג, עמוד 170).

על־דבר הבִּעור לא נזכר בתורה כלום, והובה זו היא מדברי סופרים[1]. מתי נתחדשה הלכה זו בבית־המדרש? זה ברור, שהוטלה חובה זו עוד בזמן הבית. ר׳ יהודה בן־בתירה[2] מְדַבר עליה כעל דָבר מֻסכם משכבר הימים. בנגוד לאִסור־הספיחים, שיש חולקים עליו, לא מצאנו גם השם אחד שיחלוק על הובת הבִּעור. ר׳ אליעזר, ר׳ יהושע ור׳ גמליאל, בני דור־החרבן, נחלקו בפרט הבִּעור. מצד שני — אין אנו מוצאים רשמי חובה זו לפני ימי הורדוס, ולא היה בה גם צֹרך בזמן שהיו מאספים את כל הפֵּרות לאוצר שבעיר; ולכן נראה, שהוטלה חובה זו כימי דור אחד לפני חרבן־הבית.

חובת הבִּעור נתקבלה בעם ונשמרה, אך אחר־כך התחילו פורצי־גדר להשתמט ממלוי חובה זו ולהערים עליה: היו מוציאים את הפֵּרות לשוק בזמן שאין אנשים והיו קוראים לאוהביהם ומפקירים אותם בפניהם ותֵכף היו חוזרים וזוכים בהם. בזמן מְאֻחר הורו החכמים בעצמם לעשות כן, אף שעל־ידי־זה הפסיד הבִּעור את כל ערכו המעשי. כדאיתא בירושלמי שביעית (פ״ט, ה״ה): „ר׳ יצחק בר־רדיפא הוה ליה עובדא (פֵרות המְחֻיבים בבעור), אתא שאל לר׳ יאשיה; אמר לו: המי לך תלתא רחמין ואבקרה קומיהון. קפודקאי דצפורי (בני קפודקיא, שישבו בצפורי) שאלו לר׳ אמי: כגון אנן, דליכא דרחים לן וליכא דשאיל בשלמנא, איך צורכה מיעבד? אמר לון: כד תחמון רגלא צלילא (כשתראו שפסקה רגל מן השוק), תהוין מפקין לה לשוקא ומבקרין לה וחזרין וזכין בה״.

בהטלת חובת־הבִּעור על המרבים באסֵפת הפרות עוד לא הסתפקו החכמים, אלא גם הטילו עליהם ענש צבורי ומוסרי גדול: פסלו אותם לדין ולעדות; אך אחרי החרבן, שעל־ידי מִסִבות הזמן הקשות ועל־ידי על המסים הכבדים, שהעמיסו הרומאים על הַעם, הֻכרחו גם החכמים להקל בחֹמר השביעית — הכשירו את „אוספי השביעית״ לעדות והניחו ענש זה רק בשביל „סוחרי שביעית״ (ראש השנה, פ״א, מ״ח; סנהדרין, פ״ג, מ״ג, ובגמרא, כ״ו, א. עַיֵן שם). אחרי־כן הקלו עוד יותר והבדילו בין סוחר לסוחר ופסלו רק את זה „היושב ובָטל בשאר שני שבוע, כיון שהגיע שנת השמִטה התחיל מפשיט ידיו ורגליו ונושא ונותן בפירות עבירה״ (תוספתא סנהדרין, פ״ה; ירושלמי, שם, פ״ג, ה״ו), והבחינו בין יש לו אֻמנות אחרת ובין אין לו אֻמנות אחרת (שם ובמשנה).

אִסור הסחורה, אף־על־פי שדרשוהו מן הכתוב: „לאכלה״ — ולא לסחורה, הוא מדברי סופרים. ור׳ יוסי בר־חנינא קורא לו „אבק שביעית״ (קדושין,

---

מהן לשכיניו ולקרוביו וליודעיו, ומוציא (את השאר) ומניח על פתח ביתו ואומר: אחינו בית־ישראל, מי שצריך ליטול יטול (ואחר שפסקו העוברים ושבים ליטול), חוזר ומכניס לתוך ביתו ואוכל והולך עד שעה שיכלו״.

1) עַיֵן רמב״ן בפֵרושו לתורה.

2) מכילתא, פ׳ משפטים. אמנם אפשר, שהמלים „בן־בתירה״ נוספו בטעות, כי דבריו קרובים לדברי ר׳ יהודה במשנה ובספרא. וגם אפשר, שזהו ר״י בן־בתירה האחרון, אשר חי עוד אחרי חרבן־ביתר.

שלא בטובה כבית־שמאי". כי, כידוע, היה ר' טרפון מבית־שמאי ורצה לראות איך נוהגים משרתיו, שומרי שדותיו הרבים, בפרות שביעית. ראוהו השומרים, שלא הכירוהו, ו„שרון חבטין ליה'". כשראה את־עצמו בסכנה, אמר להם: בחייכם! הודיעו לבני־ביתו של טרפון, שיכינו לו תכריכים. כששמעו זאת, נשתטחו ונפלו על פניהם ואמרו לו: רבי, מְחַל לנו! אמר להם: כבר מחלתי לכם עוד קדם על כל הכאה והכאה שירדה עלי, משום שבעצמי גרמתי לי זה, כי לא נהגתי כבית־הלל [1]). נראה אפוא, שהרבה אנשים חדלו מלהביט על הפרות כעל פֵרות־הפקר ולא הניחו לאיש להכנס וללקוט בלי רשותם. עוברי עֲברה נתרַבו אחרי החרבן יותר ויותר.

ו

כבר ראינו, שמימי הורדוס ואילך החלו להקל ראש בחֹמר השביעית. הרבה אנשים חדלו מלהביט על פֵרות השביעית כעל פֵרות־הפקר והתחילו לאסוף אותם בכמות גדולה לתוך בתיהם וגרנותיהם, כמות שתספיק להן לא רק לשנת השמִטה, אלא גם לשנה שלאחריה. היו גם כאלה, שסחרו בפֵרות שביעית, האכילו לבהמה תבואה ופֵרות הראוים למאכל־אדם. כנגד עוברי־עבֵרה אלה גדרו החכמים שורה שלמה של גדרים. הגדר הראשון הוא הטלת חובת־הבִעור: בשעה שכָּלו הפֵרות ממין ידוע מן השדה, מחֻיב כל אחד להוציא מתוך ביתו וגרנו את הפֵרות שאסף ולבערם. במהות הבִעור נחלקו גדולי הראשונים. בעלי התוספות, סמ"ג ור"ש משנץ, רמב"ן ואחרים אומרים, שהבִעור זוהי ההוצאה מן הבית וההפקרה לַכֹּל, והיתה הכַּונה בהובה זו — חוץ ממניעת אסֵפת פֵרות הרבה על־ידי אדם אחד — לטובת העניים, שאין להם מה לאכול אחר שכלו הפֵרות מן השדה, ואז על הבעלים העשירים להוציא את כל העֹדף ממה שאספו ולהפקירו. ואחר שעשו כך יכולים גם הם לזכות מהפקר זה, כי אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הבִעור (שביעית, פ"ה, מ"ט). ומי שלא יפקיר פֵרותיו ולא יבערם, הרי הם אסורים באכילה.

לפי־זה, אם אספו הבעלים אך מעט, אינם חַיבים לבַער. אבל דעת רש"י והרמב"ם היא (פ"ז בהלכות שמִטה, ה"ג), שמצות בִעור היא, שישרוף את הפֵרות ויאַבדם מן העולם [2]). אולם התוספתא, הספרא והירושלמי מסיעים לשיטת החולקים עליו [3]).

---

1) ספור קרוב לזה מסֻפר על ר' טרפון גם בבבלי, נדרים, ס"ב, א; אך לא שר' טרפון הלך ללקוט פֵרות בשביעית, אלא גרעיני תמרים בשנה פשוטה ובשדה אדם זר. ושמא שני מעשים היו. עַיֵן שם.

2) הרמב"ם גורס בדברי ר' יוסי: „אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלים אחר הביעור". ור' יהודה סובר, ש„עניים אוכלים אחר הביעור ולא עשירים". והוא פוסק הלכה כר' יוסי. אבל במשנתנו ובספרא ובירושלמי הגִרסה: ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הבִעור.

3) וזה לשון התוספתא, פ"ט: „מי שיש לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור, מחַלק

השביעית הפקר גמור הם „וכל הנועל כרמו או סָג שדהו בשביעית ביטל מִצוַת עשה, וכן אם אסף פירותיו לתוך ביתו; אלא יפקיר הכל, ויד הכל שוין בהם, ויש לו להביא לתוך ביתו מעט מעט כדרך שמביאין מן ההפקר" (רמב"ם, פ"ד, הלכה כ"ד). דברי הרמב"ם אלה מיֻסדים על המכילתא: „והשביעית תשמטנה... שלא תאמר: מפני־מה אמרה תורה, לא שיאכלו אותה עניים? הרי א נ י מַ כ נ י ס ה ו מ ח ל ק ה לעניים, – תלמוד לומר: והשביעית תשמטנה... מ ג י ד, ש פ ו ר ץ ב ה (ה ע נ י) פ ר צ ו ת; א ל א ש ג ד ר ו ה כ מ י ם מפני תקון העולם". ואם העני יכול לפרוץ פרצות בגדר, כל־שכן שאָסור לו לבעל־הבית לגדור. אסור לו גם להכניס את הפֵּרות לביתו, אפילו על־מנת לחַלקם לעניים, כי על־ידי־זה הוא מראה לַכֹּל, ש ה ו א בעל־הפֵּרות ולא העניים, הוא הנותן והם המקבלים, בעוד שעל־פי דין־תורה הכל שָׁוִים בזכותם על הפֵּרות. משום־זה אמרו: „אין פוסקין מהם צדקה לעניים בבית־הכנסת" (תוספתא, פ"ז), כי אין כאן מקום ל„מי שברך" „עבור שנדב". גם בית־שמאי ובית־הלל, שבימיהם כבר נחלשה שמירת השביעית, עוד נחלקו אם מֻתר לעני להחזיק טובה לבעל־הבית על שנתן לו ללקוט פֵּרות שדהו: „בית־שמאי אומרים: אין אוכלין פירות שביעית בטובה; ובית־הלל אומרים: אוכלין בטובה ושלא בטובה[1]. ר' יהודה אומר: חלוף הדברים. זו מקולי בית־שמאי והומרי בית־הלל" (שביעית, פ"ד, מ"ב). אך ממה שנביא להלן נראה ברור, כי בית־שמאי אוסרים לאכול בטובה – הפך דברי ר' יהודה, שבית־שמאי מ קִ ל י ם בזה – ובית־הלל מתירים לאכול גם על־ידי החזקת טובה. ואפשר שבית־הלל הם הם החכמים הנזכרים במכילתא, שאסרו לפרוץ גדר השדה מפני תקון העולם. בית־הלל הכירו אפוא במדה ידועה את זכות הבעלים על הפֵּרות – ועוד נראה, שבית־הלל ויוצאי־ירכו היתה להם כעין מסֹרת להקל את חֹמר השביעית – בעוד שבית־שמאי עמדו עוד על יסוד ההלכה הקדמונית, שפֵּרות השביעית הפקר גמור הם, ואין העני צריך, וגם אינו רשאי, להודות לבעל־הבית על פֵּרות שדהו. על יסוד זה בנויה ההלכה, ש„המודר הנאה מחברו רשאי לירד לתוך שדהו ולאכול פירותיה בשביעית" (נדרים, פ"ד, מ"ה), כי אין הוא נהנה על־ידי אכילה זו מחברו כלל, וגם אין חברו יכול לאסור עליו הנאת פֵּרותיו, כי „אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" ו„דבר שיצא מרשותו" (גמרא, שם, מ"ב, א–ב). וכן מסֻפר „מעשה באחד שזרע את כרמו בשביעית ובא מעשה לפני רבי עקיבא ואמר: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (כלאים, פ"ז, מ"ה), ואין הכרם נאסר משום כלאים על־ידי־זה שזרעו בו בעלין תבואה.

עתה נראה, איך פסקו „הלכה למעשה" במחלֹקת בית־שמאי ובית־הלל. „ר' טרפון – מסֻפר הירושלמי בשביעית, פ"ד, ה"ב – ירד לאכול קציצות מתוך שדהו

---

1) ועַיֵּן עדיות, פ"ה, מ"א, ובפֵרוש הראב"ד, שם, הכותב: „ עיינתי במשנה שביעית ומצאתי זאת הנוסחא לדעת ב"ש בהפך. ב"ש אומרין: אוכלין פירות שביעית בטובה. ו כ ך מ צ א ת י ה ב מ ש נ ת ע ד י ו ת". נראה, שלפי גרסתו נשנית סתם משנה במסכת שביעית לפי דעת ר' יהודה, ולפי־זה יש למתוק: ר' יהודה אומר חלוף הדברים.

הרי שנמצאו ערים שלמות של אוכלי ספיחי־שביעית. גם משנה אחרת מעידה, שבשביעית היו שוכרים שומרים לשמור במקום ידוע את הספיחים, למען הקריב מהם את העמר (שקלים, פ״ד, מ״א; בבא מציעא, קי״ח, א), כי חששו שישלחו בהם יד ולא יהיה ממה להקריבו. אמנם אפשר לדחות ולאמר, כי משנה זו נשנית קודם שגזרו על הספיחים.

הגבלה גדולה באסור הספיחים הגבילו, לפי הנראה, עוד באותה שעה עצמה שאסרום, ואמרו שהאסור מתפשט רק על המקומות שהחזיקו בהם גם עולי בבל; אבל ספיחי המקומות שלא החזיקו בהם אלא עולי מצרים — מתרים (עיין רמב״ם, פ״ד, הלכה כ״ו, ע״פ המשנה בשביעית, ריש פ״ו). ובתוספתא נמנו יותר משבעים מקומות, שספיחיהם מֻתרים. גם ספיחי עבר־הירדן — שלא נתקדש בקדֻשה שניה — מֻתרים.

ה

בימים קדמונים היו נוהגים באמת הפקר גמור בפֵרות השנה השביעית. הפֵרות היו נלקטים לאוצר המשֻתף לכל בני־העיר ויד הכל היתה שָוָה בהם. ברייתא עתיקה ויפה נשמרה מאותה תקופה וזה לשונה: „בראשונה היו שלוחי בית־דין יושבין — במשך זמן הקציר והבציר — על פתחי העֲיָרות. כל מי שמביא פירות בתוך ידו, היו נוטלין אותן ממנו ונותנין לו מזון שלש סעודות, והשאר מכניסין לאוצר שבעיר. [משרבו עוברי עבירה][1]) — שלא הפקירו פירותיהם כראוי וגם לא הכניסום לעיר, כדי להשתמט משלוחי בית־דין — הגיע זמן תאנים, שלוחי בית־דין שוכרין פועלין ועודרין אותן ועושין אותן דבילה וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר. הגיע זמן ענבים, שליחי בית־דין שוכרין פועלין... ומכניסין לאוצר שבעיר. הגיע זמן זיתים, שלוחי בית־דין שוכרין פועלין... ומכניסין אותן לאוצר שבעיר ומחלקין מהן ערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו" (תוספתא, פ״ח). באמרה: „בראשונה", מכֻוֶנֶת התוספתא לתקופת הסופרים והחשמונאים, כי „עוברי עבירה" נתרבו, כמו שראינו לעיל, רק מימי הורדוס, אך החכמים השתדלו לעמוד בפרץ ולא נתנו ל„עוברי עבירה" למַלא חפצם.

מן התקופה הקדומה נובעת גם המשנה, שאָסור לבצל־הבית לקצוץ את האילנות בשביעית, משום שגוזל הוא את הרַבים בזה שהוא מונע מהם את הנאת הפֵרות (שביעית, פ״ד, מ״י). נוסחה הקדום והקצר של משנה זו היה, כנראה, „אין קוצצין את האילן בשביעית", ובית־שמאי ובית־הלל רק הגבילוה ופרשו פרטי דיניה. באותה התקופה שׂררה עוד בכל־תֹקף ההשקפה, שפֵּרות

1) כך מגיה הר״א שורץ בפֵרושו לתוספתא (וִילנה, תר״ן), ובצדק. כי בלי הגהה זו קשה להבינה. גם מהתחלתה: „בראשונה..." מוכח כן. ועַיֵן דוגמתה במשנה, פ״ד, מ״א. וכן בכל מקום שנאמר „בראשונה", בא: „בי״ד שלאחריהן אמרו..." ובדומה ללשון זה.

והגמרא. אבל נראה, שנוסחה משבשת במשנה נזדמנה לו לבעל „כפתור ופרח", כי קדם לזה באו במשנה דברי ר' יהודה: „ספיחי חרדל מותרין, שלא נחשדו עליהם עוברי עבירה", והרי המשנה שומרת כמעט תמיד את הסדר הכרונולוגי ואי־אפשר שתביא את דברי רבי ישמעאל אחרי דברי ר' יהודה. חוץ מזה, הן ראינו בירושלמי, שגרסו בדברי ר"ש: „מותרין".

מחלקת זו על־דבר אסור הספיחים מצאנוה גם במקום אחר (תענית, י"ט, ב): „תנו רבנן: מתריעין על האילנות בשאר שני שבוע; על הבורות ועל השיחין ועל המערות אפילו בשביעית. רבן שמעון בן־גמליאל אומר: אף על האילנות בשביעית, מפני שיש בהן פרנסה לעניים. תניא אידך... רבן שמעון בן־גמליאל אומר: אף על האילנות מתריעין על הספיחין בשביעית, מפני שיש בהן פרנסה לעניים" [1]). ברייתא אחרת אומרת בקצור: „כשם שמתריעין על הגשמים בשאר שני שבוע, כך מתריעין עליהם בשביעית, מפני פרנסת אחרים" (תוספתא דתענית, פ"ב, ה), ומפרש שם בירושלמי: „הבריא אומרים: מפני פרנסת גויים; ר' זירא אמר: מפני פרנסת החשודים" על לקוט הספיחים.

אסור הספיחים מוצאו, כנראה, מעשרות השנים האחרונות שלפני החרבן. אנו מוצאים במשנה הרבה משניות [2]), שנשנו קדם שגזרו על הספיחים, וגם הן אינן קדומות ביותר. על אחת מהן (פרק ה, מ"ג) שאל ר' אמי את ר' יוחנן: „מתניתין עד שלא גזרו על הספיחין?" (ירושלמי, שם). גם מזה, שיש חולקים על עצם האסור, נראה, שאין מוצאו מתקופה קדמונית. אך אי־אפשר גם לאחרו וליחסו לזמן שאחר החרבן, כי קשה להניח שהחמירו אז בשביעית חמרה גדולה כזו. גם מלשון רבי עקיבא: „מכאן סמכו חכמים" — נראה, שאסור זה קדם לו לכל־הפחות דור אחד.

הנתפשט אסור זה בין העם ואיך התיחס אליו? תשובה על זה תתן לנו ברייתא זו: „גבאי צדקה בשביעית מדלגים על פתחיהם של אוכלי (ספיחי) שביעית, — דברי ר' מאיר; וחכמים אומרים: אין צריכים לדקדק באוכלי שביעית, שלא נחשדו ישראל להיות נותנין (ספיחים לצדקה), אלא (נותנים) מעות וביצים לבד. אם היתה עיר כולה של אוכלי שביעית, אין צריכין לדקדק באוכלי שביעית" (תוספתא דמאי, פ"ג; ירושלמי, שם. ועין רמב"ם, ספ"ח מהלכות שמיטה ויובל). בזה גם ר' מאיר מודה, שמאכילים את העניים ספיחי־שביעית משום כדי חייהם; ואם יקפידו הגבאים בדבר, ירעבו העניים ללחם.

---

[1]) מהרש"א שם נראה, שכל זה מדברי רשב"ג; אך הגר"א והר"ש מסנץ גורסים: „ר"ש בן־אלעזר". והר"ש משנ"ץ מוחק ומגיה, שיש „דלא גרסי כלל בברייתא דתניא אידך". והנה לפי הברייתא הראשונה — מתריעים בשביעית רק על האילנות, אבל לא על ספיחי התבואה, כי הם נאסרו.

[2]) פ"ט, מ"א; כ"ה, מ"ד; כ"ז, מ"ג. ועין בפרוש הר"ש מסנץ, שתרצן לפי דרכו; ועין גם ברמב"ן על התורה. אפשר שמשניות אלה הן שדחקו את רש"י לפרש, שכל אסור הספיחים הוא רק לאחר זמן הבעור (עין פסחים, נ"א, ב); אבל אפשר, שגם משניות אלה נשנו קדם הגזרה, כמו שאמרו בירושלמי על משנת לוף שעברה עליו שביעית.

לאִסור זה הוא בספרא: „את ספיח קצירך לא תקצור – מכאן סמכו חכמים על הספיחים, שיהיו אסורים בשביעית". ולהלן שם: „הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו – אם אין זורעין, מהיכן אוספין? אמר רבי עקיבא: מכאן סמכו חכמים על הספיחים, שיהיו אסורים. וחכמים אומרים: אין ספיחים אסורין מדברי תורה, אלא מדברי סופרים"[1]. לספיחים בארץ־ישראל, וביחוד בשנת־השמִטה, יש ערך חשוב, כי אין לך ארץ שירבה בה הספיח כמו בארץ־ישראל, שמחמת יֹבש התבואה נופלים גרעינים הרבה בשעת־הקציר לארץ – ועל אִסורם נמצאו מערערים וחולקים גם בין החכמים, כמו שנראה בסמוך.

תנן במסכת שביעית (פ"ט, מ"א): „רבי שמעון אומר: כל הספיחין מותרין, חוץ מספיחי כרוב; וחכמים אומרים: כל הספיחין אסורין". אולם במסכת פסחים (דף נ"א, ע"ב) הגִרסה בדברי רבי שמעון מֻהפכת: „רבי שמעון אומר: כל הספיחים אסורין, חוץ מספיחי כרוב; והכמים אומרים: כל הספיחין אסורין". בִישוב סתירה בולטת זו כבר עסקו הרבה מגדולי הראשונים[2], וכֻלם הולכים על דרך אחת; אך התוספות בבכורות, כ"ב, ב, כתבו, שזוהי אחת מן המשניות שנחלקו בגִרסתן בני בבל ובני ארץ־ישראל. בני ארץ־ישראל גורסים בדברי רבי שמעון: „כל הספיחים מותרין". ואמנם בתלמוד ירושלמי מסֻפר על רבי שמעון בן־יוחאי, שהלך בדרך בשנת השמִטה „וחמי חד מלקט שביעית; אמר לו: ולית אסור? ולא ספיחין אינון? אמר לו: ולא אַת הוא מתירן? אמר לו: ולא חברי חלוקין עלי? קרא עליו: ופורץ גדר יִשְׁכֶנּוּ נחש". ברור, שגרסו בדברי רבי שמעון: „מותרין"[3]. אמנם בעל „כפתור ופרח"[4]) גורס במשנה דשביעית: „ר' ישמעאל אומר...", ובגמרא דפסחים: „ר' שמעון"... ור' ישמעאל מתיר־הספיחים חולק אפוא על רבי עקיבא, בר־פלֻגתיה בכל מקום, האוסר את הספיחים; ולפי־זה אין סתירה בדברי רבי שמעון בין המשנה

---

1) קשה להבין את דברי החכמים, הלא נראה, שגם רבי עקיבא סובר שאין ספיחים אסורים אלא מדברי סופרים, כמו שמראים דבריו: „מכאן סמכו חכמים". בדומה לזה כתבו התוספות (סוטה, כ"ז, א, ד"ה איש איש): „דהא אפילו רשב"ג דאמר כתובת אשה דאורייתא, לאו דאורייתא ממש, אלא אית לו סמך מדאורייתא, כדאמרינן: מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה" (ועַיֵן גם ביצה, ט"ו, ב). ואמנם הגר"א מוִילנה, בפֵרושו למשנה, גורס בדברי החכמים: „אין אִסור ספיחים מן התורה" ומוחק „אלא מדברי סופרים". והוא מפָרש, שדעת החכמים היא, שהספיחים מֻתרים באכילה גם מדברי סופרים, רק אסור לקנותם מעם־הארץ מדברי סופרים, שמא מן השמור הם, וזהו מה שנאמר במשנה: „וחכמים אומרים כל הספיחים אסורין" — לקנותם מעם־הארץ. ורבי שמעון מתיר גם לקנותם מעם־הארץ, חוץ מספיחי כרוב, הבא בודאי מן השמור. אמנם יש להעיר, שבפסחים, נ"א, ב, הגִרסה בדברי רבי עקיבא: „מכאן לספיחין שהן אסורין". ועַיֵן גם בתלמוד ירושלמי, מעשרות, פ"ה, ה"ד.

2) רב נסים גאון בספר־המפתח, הר"ש משַנץ בפֵרושו למשנה, התוספות בפסחים, שם, ובקדושין, ב, ב, ועוד.

3) אך יש להעיר, כי ר"ש בן ר' יוסי בן־לקוניא, בן ארץ־ישראל, מעיד: „אני הוא שראיתי את רבי שמעון בן־יוחאי, שאכל ספיחי כרוב" (פסחים, שם), — ראיה לגרסת הגמרא: „כל הספיחים אסורין".

4) ספר חשוב מאד לחקירת ארץ־ישראל, נדפס בהוצאה חדשה על־ידי רא"מ לונץ ז"ל.

פ"ב, מ"א). אִסור זה נקרא עתה בשם „אִסור שני פרקים הראשונים", והגמרא מיחסתו בפֵרוש לבית־שמאי ולבית־הלל (מועד קטן ג, ב), ועמד יותר ממאתים שנה, עד שבא רבן גמליאל ובית־דינו והתירוהו; ולא רק את אִסור שני הפרקים התירו, אלא גם את האִסור הקדום של החרישה בשלשים יום לפני ראש השנה, ועבודת האדמה הֻתרה עד ראש השנה של שביעית. וראוי לצַיֵן את המדרש, ש„בשעה שהתירו – למקרא סמכו; כתיב: ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך — מה ערב שבת מותר אתה לעבוד עד שתשקע החַמה, אף ערב שבתות־שנים מותר אתה לעבוד עד שתשקע החַמה" (ירושלמי, רפ"ק דשביעית). גם בזה השוו אפוא את השביעית לשבת.

רבן גמליאל המתיר הוא רבן גמליאל בנו של רבי[1], ולכן לא נזכר במשנה דבר מההתר הזה, וכל המשניות המיֻסדות על אִסור שני פרקים שנויות עם כ„הלכה ומורין כן" (עַיֵן כל פרק א; פ"ב, משניות א–ה ואחרות).

ד

באים אנו עוד אל אחד מן האִסורים החשובים בשביעית, והוא: **אִסור הספיחים**. „כל מה שתוציא הארץ בשנה השביעית... מותר לאכלו מן התורה, שנאמר: והיתה שבת הארץ לכם לאכלה... וזה שאמר: את ספיח קצירך לא תקצור, (הכַּוָנה) שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה... לקצור כל השדה ולהעמיד גדיש, אלא קוצר מעט מעט ואוכל. ומדברי **סופרים**, שיהיו כל הספיחים אסורים באכילה. ולמה גזרו עליהם? – **מפני עוברי עבֵרה**, שלא ילך ויזרע תבואה, קטנית וזרעוני גינה בתוך שדהו בסתר... ויאמר: ספיחים הן... הא למדת, שאין אוכלין מפירות שביעית **אלא פירות האילן והעשבים**, שאין זורעים אותם רוב בני אדם" (רמב"ם, הלכות שמִטה ויובל, פ"ד, א–ג). המקור

---

1) ולא כן דעת רא"ה וַיס („דור דור ודורשיו", הוצאה ד, ח"ב, עמוד 66) ור"ד הופמן („המשנה הראשונה", עמוד 28), הסוברים, שרבן גמליאל זה הוא רבן גמליאל דיבנה, זקנו של רבי. אך הן רבי שמעון בן־יוחאי מְדַבֵּר על האִסור כעל דָּבָר קַיָם (פ"ב, מ"ב). סמוכין לדְבָרי יש גם בזה, שמצאנו לרבן גמליאל בן־רבי תקנה אחרת בעניני השביעית: „זיתים של שביעית אין עושין אותן בקתבי, רבן שמעון בן־גמליאל מתיר. רבן גמליאל ובית־דינו התקינו, שיהו עושין אותן בקתבי" (תוספתא, פ"ו. אמנם בהוצאת צוקרמנדל הגִרסה: „רשב"ג ובית־דינו". ועַיֵן גם במשנה, פ"ח, מ"ו). עוד זֵכר לַדָּבָר בחולין, ה, ב: „אמר ר' יהושע בן־לוי משום בר־קפרא: רבן גמליאל ובית־דינו נמנו על שחיטת כותי ואסרוה", — והכַּוָנה שם, כפֵרוש רש"י, לרבן גמליאל בן־רבי. וגם בעניננו נאמר: „אמר ר' יהושע בן־לוי משום בר־קפרא: רבן גמליאל ובית־דינו נמנו על שני פרקים הללו ובטלום" (מועד קטן, ג, ב. אמנם בירושלמי נמסרו הדברים על־ידי ר' קריספי בשם ר' יוחנן). בר־קפרא היה, כנראה, אחד מחברי בית־דינו של רבן גמליאל בן־רבי, והוא מוסר לנו על־ידי ר' יהושע בן־לוי מה שתִקן בית־דין זה. ואמנם מצאתי ב„תולדות ישראל" לר"ז יעבץ, חלק ו, עמוד 217, שעמד גם־הוא על ראיות אלה והוסיף עליהן, וכן ראיתי גם בפֵרוש ר"ש עדני למסכת ה („מלאכת שלמה"), הכותב בפשיטות, שזהו רבן גמליאל בן־רבי. וכן דעת ר"ז פרַנקל ב„דרכי המשנה", עמוד 27.

יותר ויותר, בראותם את הלחץ שנלחץ אז העם ואי־אפשר היה לו להתגבר על המכשולים שהונחו על דרך שמירת החק הזה.

ג

ההבדל בין שלש התקופות בולט באסור החרישה בערב השביעית. לאסור זה אין רמז בתורה; ומוצאו מן התקופה הראשונה, מזמן הסופרים. רבי עקיבא מצא, שלאסור זה כונה התורה באמרה: „בחריש ובקציר תשבת" (שמות, ל״ד, כ״א), — אין צריך לאמר חריש וקציר של שבת, שהרי כבר נאמר: „לא תעשה כל מלאכה"; אין צריך לאמר חריש וקציר של שביעית, שהרי כבר נאמר: „שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר", אלא זהו חריש של ערב־שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי־שביעית. אבל רבי ישמעאל מפרש את המקרא כפשוטו על אסור החריש והקציר בשבת, ו„הזכיר ביחוד חריש וקציר, מפני שהם עיקר חיי האדם" (ראב״ע ורמב״ן), ואסור החרישה שלשים יום לפני ראש השנה של שביעית הוא הלכה למשה מסיני (שביעית, פ״א, מ״ד; מועד קטן, ג, ב; ראש השנה, ט, ב; מכות, ח, ב), כדברי רבי יוחנן: „עשר נטיעות (שחורשים אותן עד ראש השנה של שביעית), ערבה ונסוך־המים הלכה למשה מסיני" (סכה, ל״ד, א; מ״ד, א). ערבה ונסוך־המים מוצאם מזמן הסופרים הראשונים, וכמאמר רבי יוחנן עצמו: „ערבה יסוד נביאים היא", ופרש רש״י: „תקנת נביאים אחרונים, חגי, זכריה ומלאכי, שהיו מתקני תקנות בישראל מאנשי כנסת הגדולה", ולכן גם לא הודו הצדוקים בנסוך־המים (סכה, מ״ח, ב) ובחבוט־ערבה שדוחה שבת (שם, מ״ג, ב). מה שנשנו עשר נטיעות, ערבה ונסוך־המים יחד — מראה על מקורם וזמנם הדומה[1], שגם „עשר נטיעות" היא תקנת נביאים אחרונים או הסופרים הראשונים.

סבת האסור וטעמו אי־אפשר לתלות בזה שנמצאו בני־אדם שזרעו בשביעית עצמה ואמרו שזרעו בסוף הששית, כי הרי לא נחשדו בני־ישראל על זה באותו זמן, אלא זהו מפני ש„מוסיפין מחול על הקודש" (ראש השנה, ט, ב). ומן הכתוב בנחמיה, י״ג, י״ט, מוכח ברור, שהוסיפו אז גם בשבת מחל על הקדש. מכלל האסור הוציאו רק את הנטיעות הרכות, שתפסדנה ותיבשנה אם לא יעדרו אותן, ו„עשר נטיעות מפוזרות בתוך בית־סאה חורשין כל בית־סאה בשבילן עד ראש השנה" (שביעית, פ״א, מ״ו). האסור בשעור זה של שלשים יום נמשך עד זמן הורדוס. בזמן הורדוס התחילו להקל בו, ואחרי מותו קמו בית־שמאי ובית־הלל וחזקוהו ועוד הוסיפו עליו לאסור את החרישה בשדה־הלבן מן הפסח של השנה הששית ואילך ובשדה־האילן מן העצרת ואילך (שם, פ״א, מ״א;

---

1) אמנם רש״י סובר, שמה שנשנו דברים אלה יחד זהו רק מקרה, כי „אלו הלכה נשאלו בביהמ״ד, כיון שהם מן התורה, והשיבו שהלל״מ הם, ושמע השומע וגרסם כסדר ששמעם". ועיין גם בתוספות מועד קטן, ד, א, תד״ה אלא; זבחים, ק״י, ע״ב.

בעד החִטה המובלת לחוף צידון ששה ועשרים אלף שבעים וחמש מדות, חוץ מן השנה השביעית, שנת השבת, שאין האדמה נעבדת בה" (שם, ספר י"ד, י, ו).

בקדמוניות, ספר י"ד, ט"ז, ב, וספר ט"ו, א, ב, יש לנו ידיעות ברורות גם על־דבר שמירת השביעית בכל־תֹקף בראשיתה של מלכות הורדוס. כזמן זה ואילך אין לנו צֹרך בראיות על זה; המון משניות ובריתות מעידות על זה כמאה עדים. אמנם בימי הורדוס התחיל אִסור השביעית להתרופף בידי העם. עין הממשלה היתה צרה בחֹק זה, המפריע בעד גבית המסים בשנה השביעית. הורדוס היה תמיד זקוק לכסף רב לצרכי מלחמותיו, מתנותיו לקסרי רומא ושרי־צבאה ובנינֵי הרבים והמפֹארים, אשר בָּנה בהרבה ערים, ולכן הכביד את על המס על העם ולקח את כל יגיעם. בשנה השביעית היה אוצַר המלוכה כמעט ריק (עַיֵּן קדמוניות, ט"ו א, ב), ומובן שלא היתה דעתו נוחה מחֹק השביעית. לבטלו לגמרי לא יכֹל, מפני התנגדות העם וחכמיו; אך צוה, שכל עבודות השדה לצֹרך מוצאי־שביעית תֵּעָשינה גם בשביעית[1], למען יוכלו לזרוע תֵּכף בצאת השביעית. נוסף לזה היו בימי הורדיס גם שנות בַּצֹּרֶת. אז התחילו קצת עובדי־האדמה להקל ראש בשביעית. החכמים הֻכרחו להצלים עין מזה מאֵימת הורדוס. מעידה לנו על זה משנה קדומה: „שדה שנטייבה בשביעית... שמאי הזקן (אומר) אילו היתה שעה פנויה גוזרני עליה שלא תזרע (גם במוצאי שביעית). בית־דין שלאחריו גזרו עליה שלא תזרע" (תוספתא שביעית, פ"ג). בית־דין שלאחריו הם בית־שמאי ובית־הלל, שעמדו בראש העם אחרי אשר סר שבט הורדוס, ובימיהם היתה השעה פנויה ומְכשרת לגזֵרה זו. גזֵרה זו נקבעה אחר־כך כ„סתם משנה" (שביעית, פ"ד, מ"ב). חוץ מזו גזרו בית־שמאי ובית־הלל ובתי־הדינים שעד החורבן עוד גזֵרות שונות, המכֻוָּנות לחַזק את חֹק השביעית ולסעדו.

מן האמור למעלה וממה שיבוא להלן יוצא, שלחֹק השביעית היו שלש תקופות: התקופה הראשונה מַתחלת בימי עזרא ונחמיה וגומרת בסוף ימי החשמונאים; התקופה השניה נמשכת ממלכות הורדוס עד חרבן הבית; התקופה השלישית נמשכת מחרבן הבית והילך. בתקופה הראשונה נשמרה השביעית בכל־תֹּקף, עד שהחכמים לא ראו כל צֹרֶך בעשִׂיַּת סיָגים לה ומִשמרת למשמרת. ההלכה כמעט שלא יצאה אז מגבולות החֹק, כפי מה שהוא מְפֹרָש בתורה, והתאימה עם קיום החֹק בפֹעל. בתקופה השניה התחיל העם להקל בשמירת השביעית; אך בה במדה שנתרבה הפרוץ, בה במדה נתרבו הגדרים והגזֵרות נגד „עוברי־עבֵרה" והלכות השביעית התרחבו ונסבו למעלה־ראש. אולם החומות והסיָגים הועילו רק במקצת לחזוק החֹק הרופף, וההבדל בין ההלכה ובין המעשיה הלך הָלֹךְ וגָדֹל. בתקופה השלישית, אחר החרבן, התחילו גם החכמים להקל

1) עַיֵּן „דור דור ודורשיו", הוצאה ד, ח"א, עמוד 161. ר"א קירין בפֵרושו לתוספתא כותב, שעוד בימי הורדוס אנסו הרומאים את בני ארץ־ישראל לתת תבואה להילותיהם גם בשביעית.

לחלל את השבת גם בטלטול אבנים לסתום פי המערה, שזהו אסור דרבנן. אולם „מתתיהו והאנשים אשר אתו גמרו אמר ביום ההוא לאמר: אם הִלָּחֵם יִלָּחמו אויבינו בנו ביום השבת ויצאנו לקראתם, ולא נגוַע כגוע אחינו במערות" (חשמונאים, א, ב, ל"ב; חשמונאים, ב, ו, א) — התירו אפוא מלחמת־מגן, אך לא מלחמת־תנופה. אחר־כך הרחיקו ללכת עוד יותר והתירו אפילו במלחמת־הרשות להִלָּחם מלחמת־תגרה גם ביום השבת, אם רק התחילו במצור העיר שלשה ימים לפני השבת. „זו אחת משלשה דברים, שדרש שמאי הזקן: עד־רדתה — אפילו בשבת"[1]. גם באסור מקצה החמירו באותה תקופה יותר מאשר בתקופת התנאים[2]. גם אסרו ה„וַתִּיקים" שבאותו זמן להרוג בשבת נחשים ועקרבים, וההורגם „אין רוח חסידים נוחה הימנו"[3]. „חסידים הראשונים לא היו משמשים מטותיהן אלא ברביעי בשבת, שלא יבואו נשותיהן לידֵי חלול שבת" (נדה, ל"ח), כי אם תלד בשבת, יצטרכו לחלל עליה את השבת. גם פקוח־נפש לא דחה אצלם את השבת. על עובדות אלה יש להוסיף עוד, אך גם הן דַּיָּן להראות לנו עד־כמה החמירו אז באסורי שבת וכמה השתדלו בשמירתה.

ובמדה זו החמירו גם באסור השביעית ושמרו אותה בכל־תֹּקֶף. היו, ויש הרבה, שפקפקו באפשרות קיומו של חֹק זה ואם באמת נתקַים בזמן מן הזמנים; אבל העובדות באות ומטַפחות על פניהם. פלַויוס מספר, שאלכסנדר הגדול מִלא את בקשת היהודים, לפטור אותם מתשלום המס בשנה השביעית, והשיב אחור את בקשת השמרונים בענין זה (קדמוניות, ספר י"א, ח, ה—ו). רֹשֶׁם ממאורע זה נמצא גם באותה האגדה הידועה, שבאו ישראל ו„בני אפריקא" או „מצריים" לפניו לדין, המסַיֶּמת: „ואותה שנה שביעית היתה והניחו שדותיהם כשהן זרועות וברחו להם, וסמכו ישראל עליהן" (סנהדרין, צ"א, א; מגלת תענית, פ"א). כן הֻכרחו הנצורים בצור, בזמן מלחמות החשמונאים, למסור את העיר ולהכנע, מפני שהזק עליהם הרעב בשנה; זו, שהיתה שנת־שמִטה (חשמונאים, א, ו, נ"א — נ"ו); יוחנן הורקנוס צָר על מבצר־דגון — שהתבצר בו תלמי הורג־אביו — זמן רב, אך הנה הגיעה שנת־השמִטה, ש„היהודים חוגגים ושומרים אותה כיום השבת", ויוחנן הורקנוס הפסיק את המצור (קדמוניות, י"ג, ח, א). בספר־הברית המְחֻדש בין יהודה ורומא, בזמן יוליוס קיסר והורקנוס השני, אנו קוראים בסעיף א: „כל ערי יהודה, לבד יפו, צריכות לתת מס ידוע בכל שנה לטובת ירושלים. יוצאת מן הכלל השנה השביעית, הנקראת שנת השבת, שאין אוספים את פֵּרות האילן וזורעים בה". ולהלן, בסעיף ה, נֶאמר: „יקבל הורקנוס בן אלכסנדר ובניו כמס מאת בעלי האחֻזות, הסמוכות ליפו,

1) ספרי, פסקא ר"ג; שבת, י"ט, א; תוספתא ערובין, פ"ג, ושם איתא: וכן היה הלל הזקן דורש וכו'.

2) שבת, קכ"ג, ב: „בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו". ועַיֵּן שם.

3) שבת, קכ"א, ב. אמנם אחד האמוראים אומר: „ואותם חסידים אין רוח חכמים נוחה מהם".

ישראל; ואמנם יש למצא סיוע לזה בלשון המקראות וסדור הפרשיות, כי בפרשת משפטים (שמות, כ"ג, י"א – י"ב), תֵּכף אחר שגמר הכתוב לדבר על־אודות השביעית, הוא מתחיל לדבר על־אודות השבת ונסמכו זו לזו בכַוָּנה בולטת. כן נקראה השנה השביעית „שנת השבת", או „שבת הארץ". ולהיות שהשבת היא עִקר ויסוד לדת ישראל, קבעה התורה שבת לְיָמים ושבת לְשָׁנים [1]. עתה נבין את הערך הגדול שהתורה נותנת לְחֹק־השמִטה, עד שעל הפרעתו היא עונשת בעֹנש היותר גדול, בעֹנש הגלות, ויובן גם־כן יחס העם אל חֹק־השמִטה בימי הבית השני.

ב

נראה, שבימי הבית הראשון לא שמרו ישראל כראוי את השמִטה [2], כמו שמוכח מן הכתוב בדברי הימים ב, ל"ו, כ"א. והרי באותו זמן לא שמרו כראוי גם את השבת ויתר החֻקים שבתורה, אף שאין שמירתם קשה כשמירת השביעית. אך בשובם מן הגולה, וביחוד בימי עזרא ונחמיה, כשהתחילו לשים לב במדה מֻרבה לקיום המצוות שבתורה, פּנו לְחֻקי השבת והשביעית מקום בראש. ובין הדברים, שעשו להם הִזוק בספר־הברית שכרתו אז, אנו מוצאים גם את השבת והשביעית; וראֵה, שגם כאן נזכרו סמוכות בפסוק אחד: „ועמי הארץ המביאים את המקחות וכל־שבר ביום השבת למכור לא נקח מהם בשבת וביום קֹדש, וְנִטּשׁ את־השנה השביעית" (נחמיה, י, ל"ב). מימי עזרא ואילך דקדקו והחמירו מאד מאד בשמירת השבת והשביעית; ואם בקצת הלכות שבתורה לא החמירו כל־כך בימים הקדומים בפרטיהן, ורק ברבות הימים הלכו וחִזקו אותן על־ידי גזֵרות וסיָגים, ויש מהן שהן „מקרא מועט והלכות מרובות", — הנה בשבת ובשביעית, מתּוֹך שהן מורות על האמונה ב„חדוש העולם", שהיא „עִקר ויסוד הדת הישראלית", שהיתה אז עדַין רפויה בידם, החמירו בהן מאד – בפרטים ידועים גם יותר מאשר בתקופה המאֻחרת – עוד לפני ימי התנאים: ידוע, שעד זמן החשמונאים היו נמנעים מֵהִלָּחֵם ביום השבת לא רק מלחמת־תגרה, אלא גם מלחמת־מגן. החסידים, שהיו טמונים במערה, לא עשו שום מעשה, כשבאו עליהם היוָנים, ביום השבת, למען הִנָּצל מידם, ולא רצו

הארץ יש לה אדון על אדונה וכשהוא חפץ הוא מצַוה עליו להפקיר פרי הארץ". — זה מתאים למאמר התלמוד (סנהדרין, ל"ט, ב): אמר הקב"ה לישראל, זרעו שש והשמיטו בשביעית, כדי שתדעו שהארץ שלי היא. — ב. „שנקנה מדת הותרנות ולא תחזק בנו מדת הכילות".

1) אולי גם מה שבראש הפרשה כתוב: „וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר" — מה שאין כאן ביתר המצוות (וכבר שאלו בספרא: „מה ענין שמִטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות נאמרו מסיני?") — יש לְבָאֵר בזה, כי רצה הכתוב להדגיש, שחשיבות השביעית דומה לחשיבות השבת, וגם עליה הֻזהרו בסיני; ולא רק כלליה, אלא גם דקדוקיה נאמרו בסיני.

2) אף כי תרגום־יונתן ורש"י מפרשים את הכתוב „מתי יעבור החדש ונשבירה שבר, והשבת ונפתחה בר (עמוס, ח, ה) — מתי תעבור שנת השבת ותיקר התבואה ונפתח את אוצרות הבר שלנו", — מכל־מקום אין פֵּרוש זה נראה.

שמחה אסף

שְׁמִטַּת קַרְקַע

א

על טעם השמטה ומטרתה כבר דברו הרבה. חכמי הנוצרים רואים בחק זה מהרהורי לבם. יש סובר, שעל־ידי חק־השמטה רצתה התורה לנטוע בלב העם את מדת החסכון והקמוץ ליום רע, – מדה שלא היתה נטועה בלב העם העברי; כי בהיותם עבדים במצרים, ואחר־כך נודדים במדבר, נמצאו במצב כזה, שלא הֻצרכו, וגם לא יָכלו, לדאג דאגת־מחר. אולם על־ידי־זה שלא יזרעו שנה תמימה ויהיה עליהם להכין אֹכל לשנה זו, באכפם על יד מתבואות יתר השנים, תשתרש בלבם מדת־החסכון, שתועיל להגדיל את עֹשר העם וכחו החמרי. ויש מי שאומר, שכַּונת החק הזה היתה להמעיט ככל־האפשר את המסחר ביבול־האדמה בכלל ואת הוצאת התבואה מארץ־ישראל לחוץ־לארץ בפרט, – דבר שהיה רצוי אז מכמה טעמים. עוד הרבה דברים, דברי־הבאי, נאמרו בעִנין חק־השמטה. מטים אנו את אזננו לשמוע מה בפיהם של חכמי־ישראל בדבר החק הזה. לפי דעת הרמב״ם (מורה־נבוכים, חלק ג, פרק ל״ט), „חששה התורה, שלא יחלש כח הארץ וייבש לעֲדה בתמידות הזריעה״, ורוצה שתרבה תבואת הארץ, „למען תוסיף תת כחה לזורע״. טַעַם זה הוא רַציונַלי ביותר, גם־בלתי־נראה מפשט הכתובים. לעֻמת זה נותן הר״י אברבנאל טעם מיסטי לדבר חק־השמטה. אבל רֹב חכמי ישראל סוברים, שרעיון השבת קנה ליסוד גם בחק־השמטה ורוח אחד מאחדם. „שבת לה׳ – כשם שנאמר בשבת בראשית: שבת לה׳, כך נאמר בשביעית: שבת לה״ (ספרא). והראב״ע בפרושו על התורה (פרשת בהר) אומר בקִצור: „שבת לה׳ – כיום השבת״. גם הרלב״ג, זה החוקר הגדול, כותב: „וטעם השמטה כטעם השבת, בתוספת מה שתצא מזה תועלת לעניים״. אף הרא״ה, בעל „ספר־החנוך״, מסכים לטעם זה ומבארו יפה: „משרשי המצוה לקבוע בלבנו ולצַיר ציור חזק במחשבתנו ענין חדוש העולם[1], כי ששת ימים עשה ה׳ וכו׳ ובאה חובה עלינו להוציא כל הזמנים שלנו יום יום ושנה שנה על דבר זה – למנות שש ולשבות בשביעית״[2]. לדעה זו מסכימים, כאמור, רֹב חכמי

---

1) עַיֵן גם בפֵרוש הרמב״ן על התורה.

2) המחבר מוצא בחק הַפְקָרַת הפֵּרות בשביעית גם טעמים אלה: א. „שיזכור האדם, כי

אל בין ההרים, אך הוא נלחץ משם והולך למצא לו מקום בצפון. מסבת המלחמות התכופות שהיו לשבט דן, שאמנם החזיק מעמד בהן בגבורה, הוא הלך הלך ופחת, עד שכמעט ירד למדרגת „משפחה" („ובני דן חֻשים" — משפחה אחת: — בראשית, מ"ו, כ"ג; במדבר, כ"ו, מ"ב; שופטים, י"ח, ב, י"א, י"ט).

מי היה אויבו של דן? לפי שופטים, א, ל"ד, האויב הוא האמורי; אולם לפי סבור שמשון, האויב הוא — הפלשתים.

והנה בשירת דבורה נחשב דן בין שבטי הצפון, שיש לו קשר עם מסחר צֹר וצידון („ודן למה יגור אניות"); ואם עברו הדנים מדרום אל צפון עוד לפני שירת דבורה, לא היה יכול להיות לשבט דן עסק עם הפלשתים, שנכנסו לארץ בימי רעמסס השלישי, בערך 1200 לפני הספירה. אמנם שטֶדה חושב, שהדנים התישבו על החוף גם בהיותם בדרום, וגם שם התעסקו בספנות. אולם מצד אחד הבטוי „ולא נתנו (האמורי לאכרים) לרדת אל העמק" (שופטים, א), והעובדה, שדן נחשב בשירת דבורה בין יתר שבטי הצפון: אָשר, זבולון, נפתלי, הם נגד דעתו של שטֶדה. יותר נראית לי דעתו של מֵיֶר, שאין אגדת שמשון קשורה בכל שבט דן. ובאמת בספור שמשון נזכר השם דן רק באילן־היחס שלו: „מנוח ממשפחת הדני" ומקום גדולו של שמשון „מחנה דן"; אך לעֻמת־זאת דורשים הפלשתים את שמשון לא משבט דן, כי־אם מיהודה (שופטים, ט"ו, ט, וכו'), והמקומות תמנה, צרעה ואשתאל (יהושע, ט"ו, י, ל"ג) נחשבים לערי יהודה. הנה אפוא היוצא מזה, שאמנם אגדת שמשון יכולה להתקשר עם בני דן, אך לא עם כל השבט. זה האחרון כבר הלך לצפון, אבל נשארה עוד משפחה בדרום, שהתחילה להבלע בשבט יהודה; ועם המשפחה הזאת נשאר גם שֵם המקום „מחנה דן", שבו ישבה. ומנוח ושמשון היו באמת ממשפחת הדנים. ולפי־זה אולי אפשר לבאר גם את הבטוי (שופטים, י"ח, י"א): „ממשפחת הדני", ששש מאות שהלכו לצפון היו רק „ממשפחת" הדני ולא כל משפחת הדני או שבט הדני.

בצפון היה שבט הדני חבר בלתי־נאמן לברית השבטים, בימי דבורה, ולא השתתף במלחמותיהם ובחייהם המדיניים.

VII

הקבוצה הרביעית של שבטי ישראל היא שבטי הצפון: יששכר, זבולון, נפתלי, אָשר ודן. היא נכנסה לארץ, כנראה, אחרי קבוצת יהודה ולפני קבוצת יוסף (הם נולדו אחרי יהודה ולפני יוסף); אך מפני חשיבותו של יוסף, דֻבר כאן עליו תחִלה. בין שבטי הקבוצה הזאת הקשר, כנראה, קצת יותר רופף מאשר בין שבטי הקבוצות האחרות. אולם יששכר וזבולון נזכרים תמיד יחד, משירת דבורה עד ברכת משה; ובזו האחרונה כאלו התאחדו שני השבטים האלה, וכנראה שיש להם גם מקדש משֻתף, אולי על הר תבור (דברים, ל"ג, י"ט). הספור, שנולד יששכר „בימי קציר חטים", אולי מרמז לעובדה שהיה יששכר השבט הראשון שהתפרנס על החקלאות, ובתור עובד־האדמה, איש־שלום, הוא „נטה שכמו לסבול" את על הכנענים; ורק כשנעשה העל הזה כבד יותר מדַי, הוא מתעורר וקורא את ברית השבטים לעזרה (מלחמת דבורה וברק) ומשתחרר מעל הכנענים. וזבולון, השבט היותר קטן והפחות חשוב ממנו (הוא נולד אחרי יששכר), אך הקשור אליו תמיד, נלחם את מלחמתו „בחֵרף נפש". זבולון לא התעסק רק בעבודת אדמה, אלא במסחר וסַפנות, ומפני־כך היו לו קשורים עם הצידונים (ברכת יעקב, ברכת משה).

נפתלי היה נאמן לקבוצה; הוא עמד בברית השבטים בימי דבורה ונלחם „על מרומי שדה" את מלחמת השחרור של יששכר. מדברים, ל"ד, ב, מלכים א, ט"ו, כ, מלכים ב, ט"ו, כ"ט, אפשר לראות עד־כמה אותת יששכר ועד־כמה היו השבטים בכלל למֻשג אחד, עם הנחלה שהם התאחזו בה, עד כדי להעמיד את מֻשג השבט במקום הארץ, ולהֵפך. בתור מרינה הכניס שלמה את ארץ נפתלי בשלֵמותה בחלֻקתו את הארץ.

אָשר עומד מן הצד בקבוצה הזאת. הוא יושב ומתענג על ארצו הפוריה ז„השמֵנה", ואינו משתתף במלחמת השחרור של אחיו־שכנו. אָשר נזכר כשם מקום, כאמור לעיל, ברשימת סטי ז מלך מצרים. מפני־כך חושבים אֶדוּארד מַיֶר ואחרים, ששבט אָשר נקרא על שם המקום שהוא התישב בו. יותר נראה לי, שהשם אָשר הוא מקורי לשבט הזה ושהוא קשור עם השם גד, שהמסֹרת קושרת את אָשר אתו בתור אחיו. גד ואָשר היו תחלה שבט אחד, אולי בשם גד, שישב בעבר הירדן מזרחה; ובהִפרד השבט החדש והלך לעבר הירדן מערבה, — הוא קרא לעצמו בשם „אָשֵר", זאת אומרת, מהַשֹרש אשֶר, כשם שנקרא זה שבעבר הירדן מזרחה „גד", על שם אליל ה„הצלחה". באפן זה לא נקרא שבט אָשר על שם הארץ, כדעת מַיֶר, אלא להפך, הארץ נקראה על שם השבט, כמו, למשל, „ארץ נפתלי".

השבט הכי־צפוני של הקבוצה הזאת ושל שבטי ישראל בכלל הוא דן. כבן השפחה של רחל היה אולי חלק משבט יוסף, שממנו הוא נפרד בזמן מֻקדם מאד והלך למצא לו מקום מנוחה בפני עצמו. על־כל־פנים בתור בן־שפחה, דן פחות חשוב משבטים אחרים או שהוא מעֹרב עם הכנענים. הוא נדחק

במקצת לספור התורה, שלפיו רדף פרעה אחרי בני־ישראל שיצאו ממצרים „בית־יוסף" נכנס לארץ־ישראל דרך עבר הירדן מזרחה, תחת מנהיגם (משה, לפי דעת וֶלהויזן, ואחר־כך) יהושע. הם באו אחרי קבוצת יהודה. את זה רואים משופטים, א, וגם מהעובדה, שיוסף „נולד" אחרי יהודה. בית־יוסף היה נפרד מזה האחרון, כנראה, על־ידי הכנענים ונלחם בפני עצמו, ולא התקשר אתו עד ימי המלך דוד.

כבר הובאה לעיל ההשערה, כי משפחת מכיר נפרדה תחלה מעל שבט יוסף. מכיר התפשט גם על הגלעד, ובזמן מאֻחר גם על הבשן, שבעבר הירדן מזרחה. ושם הוא נעשה מֻשג אחד עם הגלעד ונקרא בשם זה, וגם בעבר הירדן מערבה, ששם גדל ונעשה לשבט מנשה, בכור יוסף. ורק לאחר שנתפשטו בני־יוסף יותר מערָבה, נולד אפרים, שנקרא לפי דעת לוּטֶר[1]) ואחרים על שם המקום; כי אפרים, כמו מחנים ומצרים, הוא שֵׁם מקום. מהתעודות ההיסטוריות אפשר לראות כמעט באֹפן בהיר את הפרוֹצֶס הזה המתהַוה בשבט יוסף. בספור של כבוש הארץ (שופטים, א) נזכר רק „בית־יוסף"; ואם אחר־כך, בפסוקים כ"ז וכ"ט, באותו הפרק, מופיעים גם מנשה ואפרים, — הזות פני הפסוקים האלה מעידה עליהם, שאין להם קשר עם מה שלפניהם, אלא הם באים לספר את התוצאות המאֻחרות של מלחמת הגָנה והַתְקָפה ארֻכּה וממֻשכה. בשירת דבורה נזכרים רק מכיר ואפרים. אבל אם אנו פוגשים שוב בברכת יעקב רק שם יוסף, אין זה סִמן שלא היו עֲדַין מנשה ואפרים במציאות, אלא מפני שהמשורר רוצה להחזיק במִספר המקֻבל של שנים־עשר שבטים, לפיכך הוא כולל את אפרים ומנשה באבי השבטים האלה, ביוסף. כמו־כן המשורר של ברכת משה, ההולך מצד אחד בעקבות אותו משורר של ברכת יעקב ומזכיר את יוסף, אך גם הוא רוצה מצד שני למַלא את המספר המקֻבל ההוא — ומכיון שאצלו חסר שבט שמעון, שכבר נמחה מרשימת השבטים, הוא מכניס לתוך הרשימה גם את אפרים וגם את מנשה („והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה").

משבט יוסף יצא, כנראה, גם שבט בנימין. היחס שבין שני אלה, המתאר בבראשית, מ"ב—מ"ד, מרמז לזה; והמסֹרת, כי יצא בנימין מיוסף, היתה קַיֶמת בישראל, כפי הנראה, גם בתקופות יותר מאֻחרות. שמעי הבנימיני, למשל, חושב את־עצמו לבֶן בית־יוסף (שמואל ב, י"ט, י"ז, כ"א). בנימין נפרד מיוסף בטרם התחלק זה למנשה ואפרים, ולפיכך נחשב בנימין לאחִי יוסף, בעוד שאלה נקראים בניו. אך הוא התפלג בארץ־ישראל — מפני־זה נאמר, שהוא נולד בארץ־ישראל, — כשהתחילו בני יוסף להתפשט דרומה, ואז היה היה לשבט בנימין, הַינו, לבֶן־הדרום.

---

[1]) במאמר הנזכר: ZATW, Die Israelitischen Stämme, 1901, 1, וכו'. בנדון שמות השבטים דעתו של אֶדוארד מֵיֶר, בספרו Israeliten, היא יותר מקיפה. הוא סובר, כי יש שהם נקראים על שם מושבם, כמו: אפרים, אָשר, גלעד, בנימין; יש הנקראים על שמות נשיאיהם, כמו: זבולון, מכיר, מנשה, ואולי גם גד; ויש הנקראים לפי המצב החברתי או הכלכלי שהם נמצאים בו, כמו: יששכר (איש־שכר).

בנצחון שהיה לו על „ישראל", עם היושב בכנען: „ישראל (עם הדטרמינטיב של עם, לא ארץ) נחרב וזרעו איננו"[1]. והנה השם ישראל קשור בעקר בבני־יוסף, וקשה לאמר כי בני־יוסף, אשר יצאו ממצרים בימי מנפתה, כבר התישבו בארץ־ישראל והגיעו למדרגה כזו עד כדי להזכר במיחד על־ידי פרעה. הול[2]) משער אפוא כך: או שפתם ורעמסס, שמות הערים הנזכרים בתנ"ך, הם הוספות מאוחרות, ושבטי ישראל היו במצרים בימי פרעה אחר, לא רעמסס II, ויציאת מצרים היתה זמן רב לפני מנפתה, או שהיו שתי יציאות מצרים, האחת זמן רב לפני מנפתה והשנית בימיו של זה. אנחנו יכולים, כמובן, לקבל את ההשערה השניה של הול או לאמר, שבכלל נשארו בארץ־ישראל, ולא ירדו לכתחלה לגמרי למצרים, חלק גדול אפילו משבט או משבטי יוסף. כבר ראינו, שאולי נזכרו השמות יעקבאל ויוסףאל עוד ברשימת דהוטמס III ושבכתבי תל־אל־עמרנה נזכרים ה„חבירי", ההולכים וכובשים את ארץ־ישראל, שהנם, לפי דעת החוקרים, שבטים עבריים. כאמור, השבטים האחרונים האלה הם, כנראה, שבט יהודה והנספחים אליו; אולם בכתבות תל־אל־עמרנה אנו מוצאים גם את השם סַ־גַס, שבטים בֶדואים אשר התפשטו בצפון, שחושבים גם אותם לשבטים עבריים[3]), ובודאי הם מהשבטים השיכים גם לעברים או ל„ישראל". מלבד זה, מזכיר סטי I (בערך 1313, אבי רעמסס II) את „אסרו", מחוז המחפף לגמרי את המחוז של שבט אָשר ההיסטורי.

מכל זה יש לראות, שהיתה תנועה של שבטים עבריים מכל הצדדים לכבש את כנען בעת ההיא, — תנועה שלא מצאה התנגדות גדולה לה מצד מצרים, מפני חֻלשתה של זו, מימי אמנהוטפ IV ואילך. אנו יכולים אפוא לבוא לידי המסקנה, שרֹב מנין ורֹב בנין השבטים שהיו במצרים יצאו משם באמת בימי מנפתה, אלא שהיתה עוד יציאה קודמת לזו, זמן רב לפני מנפתה, או שנשארו משבט יוסף או משבטי ישראל בארץ־ישראל גם אחרי רדת בני־יוסף למצרים. אלה שנשארו בארץ, או שיצאו ממצרים ראשונה, התישבו ישיבת קבע בארץ־ישראל והתחילו להקרא בשם בני־ישראל, והם היו המעוררים את עמי כנען למרוד במצרים. ובני־יוסף או ישראל שבמצרים, בשמעם את זה, ברחו ממצרים ונספחו גם הם אל המרד הזה. ואני משער, שבכתבת מנפתה להשקיט את המרד, נתכון לא לעם ישראל, שישב כבר על אדמתו, אלא בעקר עם אותו החלק שיצא ממצרים ושלא הספיק עדין להתישב. רמז לזה יש בדֶטרמינטיב של השם ישראל שהוא מזכיר, המראה לא על מקום, אלא על עם, בעוד שבכל הרשימה המצרית הוא מזכיר רק שמות מקומות (אשקלון, גזר, ינועם). אמנם אפשר שהוא מזכיר את ישראל ביחוד, מפני שהוא היה המעורר למרד וראש המורדים, אולם העובדה שאין הוא מזכיר אפילו שֵם מקום אחד, שנוכל להראות עליו כעל מקום מושב בני־ישראל, נותנת מקום להשערתי. מלבד זה מתאימה השערתי

---

1) עַיֵן ברסטד, שם, III, 617.

2) עַיֵן בספרו Ancient History of the Near East, 405.

3) עַיֵן י. זֶרבט, Die Hebräer, 38 וכו'; הול, שם, 406.

יהודה, כמו שראינו לעיל, גם שבט שמעון ושבט לוי, או הלק ממנו, וכמו שנראה להלן, גם חלק משבט דן.

שבט יהודי היה אפוא אותו השבט השליט, ההולך ומכניע אחרים, אם בדרך־שלום או בדרך־מלחמה, לרצונו ולשלטונו, ההולך ונושך אליו, כאבן שואבת, שבטים חלשים, קטעי שבטים ומשפחות ועושה אותם לחלק מעצמו; שבט הנושא כבר בחֻבּו את גרעין המדינה, — שבט המלכים והממלכה.

VI

ההתקפה השלישית על ארץ־ישראל היתה על־ידי שבט או שבטי יוסף. את השם יוסף חושבים חכמים אחדים למצא בכתֹבת דהוטמס השלישי מלך מצרים (בערך 1500 לפה"ס). המלך הזה חָדר לסוריה והִכּה אצל מגִדו בני אגֻדת־ברית של מלכי סוריה הדרומית, ובכללה גם של ארץ־ישראל. רשימת המֻכּים נמצאה על קירות ההיכל של אָמון בקרנק. היא מכילה קי"ט שמות מקומות בסוריא וארץ־ישראל, וביניהם גם מה שאפשר לקרא יעקבאל ואולי גם יוספאל [1]). אולם העם הזה כל־כך מסֻפק, עד שלא כדאי לתלות השערות או לבנות תיאוריות עליו. יותר מעניֶנת, אך יותר מסֻבכה היא השאלה של שהית שבט יוסף במצרים. כי אם מטילים החכמים ספק בדבר ירידת השבטים האחרים למצרים או מכחישים את זה לגמרי, אין ספק אצלם, שבית יוסף היה שם. והנה מה שנוגע אל a quo של התקופה הזאת, לזמן ירידתם לשם, דעת רֹב החוקרים נוטה לחשֹב, כי היא היתה בתקופת ההיקסוסים, שהיו גם־כן שבטים שֵמיים. את הדעה הזאת אפשר להתאים גם עם המסֹרת העברית על הירידה הזאת וגם עם הדוקומנטים ההיסטוריים האחרים. הקשי הוא רק בנוגע אל ad quem של התקופה: מתי יצאו בני־ישראל או בני־יוסף ממצרים.

אשר לדבר הזה — אפשר עֶזֶּדק בְּרֶסטֶד [2]) באמרו, שהעפורים או עַפִּרִיוּ, עם הדטרמינטיב של זרים [3]) הנזכרים מימי דהוטמס III, והנרמז עליהם מימי רעמסס II, III וגם IV, שהם עבדו עבודות קשות במלאכת הבנינים, אשר נבנו על־ידי פרעה, וביחוד במכרות האבנים, — שלהם אין שום שַיכות לעברים. אולם שמות הערים פִּתֹם ורעמסס, אשר בנו בני־ישראל בשביל מלך מצרים, לפי התנ"ך, מקבילים אותנו בהכרח לימי רעמסס II, שבנה באמת ערים כאלה בוַדי טומילת, זוהי בערך „ארץ גֹשֶן", והמתאים מאד לפרעה של ספר־שמות, אשר שכח את יוסף ולחץ את בני־ישראל והעבידם בפרך. ואם רעמסס II הוא אותו פרעה, אם־כן תלה יציאת מצרים לפָחות בימי בנו מנפתה או מרנפתה, — דעה שהחזיקו בה רֹב החוקרים. אולם מנפתה זה מתפאר, באחת הכתבות שלו,

---

1) עַיֵן W. M. Müller, Asien u. Europa, 157; Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesell., 1907, 1, 23, 27; Petrie, History of Egypt, II, 320 וכו'. הומל חושב, שצריך לקרא לא יוספאל, כי־אם ישובאל (עַיֵן במדבר, כ"ו, כ"ו).

2) עַיֵן Breasted, Ancient Records, IV, 281, בהערה e.

3) עַיֵן Mitteilungen, 1902, II, 74.

„בעלה" שבפרק ט״ו, פסוק כ״ט, כשם ש„בתול", י״ט, ד, היא „כסיל" של ט״ו, ל, ו„שרוחן", י״ט, ו, היא „שלוחים" של ט״ו, ל״ב. מה שנוגע לשבט לוי, יכול הפסוק שלהלן להאיר לנו קצת את הדרך: „ויהי נער מבית לחם יהודה ממשפחת יהודה והוא לוי" (שופטים, י״ז, ז. הבטוי „והוא גר שם" הוא, כנראה, הוספה מאֻחרה, כדי לפַשר בין הנגודים שבפסוק) – הַינו, שגם הלויים נספחו אל שבט יהודה, בתור משפחות לו.

שבט לוי נעשה, כידוע, לשבט כהנים. אך כי לא לקח הלוי לעצמו את תפקיד הכהֻנה פתאֹם וגם לא לפי החלטת השבטים האחרים, אלא היה דבר הדרגי, דבר שבהתפתחות, זה ברור מכמה וכמה מקומות בתנ״ך. ברכת יעקב, מימי המלכים הראשונים, אינה יודעת עדַין תפקיד זה. מיכה, איש אפרים, „ממַלא את יד אחד מבניו ויהי לו לכהֵן" (שופטים, י״ז, ה); „בני דוד כהנים היו" (שמואל ב, ח, י״ח); „ירבעם עומד על המזבח להקטיר" (מלכים א, י״ג, א). ואם יש יסוד היסטורי למה שמסֻפר בדברי הימים ב, כ״ו, ט״ז וכו' – יש לחשֹב, כי לא התבצרו הכהנים בעֶמדתם עד ימי עֻזיהו. מהצד השני נראה, – משופטים, י״ז, י״ג: „עתה ידעתי כי־ייטיב ה' לי, כי היה לי הלוי לכֹהן" –, כי כבר היו בזמן מֻקדם כהנים פרופֶסיונליים משבט לוי.

מהקבוצה השניה היה יהודה היותר צעיר והיותר חזק. דברי ימי יהודה נראים יותר ברורים מאותם של שמעון ולוי. כשם שפרק ל״ד בבראשית הוא אפיזודה מיֻחדה העוסקת באלה האחרונים, כך פרק ל״ח הוא אפיזודה מיֻחדה המכילה תמצית דברי ימי יהודה. כל הפרק הזה מראה על פִּצְלה עצמית מצד יהודה. הוא נבדל מאֶחיו („וירד יהודה מאת אֶחיו") ונפרד מהם בכבוש הארץ. הוא בעֶקר רועה צאן. הוא יושב בדרום (עדֻלם ותִמנה), עומד בקשר־ידידות עם הכנענים ומתחַתן עמהם. הוא מטמיע משפחות כנעניות (אולי חירה, שוע). מהטמיעה הזאת נולדות המשפחות ער, אונן, שֵלה. שתי הראשונות נכחדות ונשאר רק שֵלָה. אולם מהצד השני נולדות לו שתי משפחות אחרות, פֶּרץ וזרח (בבראשית, ל״ו, ל״ז, זרח הוא שֵם אדומי) מתָמר (כנראה, שבט כנעני). ויהודה מוסיף לחדש את כֹּחו על־ידי זה שהוא בולע ומטמיע שבטים ומשפחות אחרים עד ימי דוד. בדברי הימים א, פרק ב, נמנים בין צאצאי יהודה שבטי ערב הצפונית: הירחמאלים והקינים – האחרונים משפחה עמלקית, זאת אומרת ערבית, כמו שאפשר לראות משמואל א, ט״ו, ו, וגם מהעובדה שבלעם מזכיר את הקיני מיד אחרי עמלק (במדבר, כ״ד, כ–כ״א), וגם משפחת כלב הקנזי, שהיא, כנראה, אדומית (השוֵה יהושע, י״ד, י״ד; ט״ו, י״ז; שופטים, ג, ט; בראשית, ל״ו, י״א, ט״ו, מ״ב). ביהושע, ט״ו, נחשבת חברון גם לכָלב וגם ליהודה, ובכלל נִתן לכָלב בן־יפונה חלק בתוך בני יהודה (שם, י״ג, נ״ד). בשופטים, א, ט״ז, נאמר, שגם הקינים עלו עם בני יהודה לכבש את הארץ[1]), ובשמואל א, כ״ז, י, וגם ל, כ״ט, נחשבים הירחמאלים והקינים ליהודה. מלבד זה נטמעו בשבט

---

[1]) מה שנאמר שם: „ובני קיני... עלו מעיר התמרים", חושב שטֵיאֶרנַגֶל, ובצדק, ש„עיר התמרים" אינה יריחו, אלא „תמר" במדבר יהודה (מלכים א, ט, י״ח; יחזקאל, מ״ז, י״ט; מ״ח, כ״ח).

והכלבים. לשבט לוי אין זֵכר בספור הזה; אך אין הוא קשור עם שום קבוצה אחרת של כבוש הארץ, – ולעֻמת־זאת יש במסֹרת קשר אמיץ, קשר בלתי־נפסק, בינו ובין שמעון. בשירת דבורה אין אף אחד מהקבוצה הזאת, מפני שהשבטים האלה היו קבוצה לחוד, שמקום־שבתּה היה הדרום ולא עָמדה בקשר עם הצפוניים, כנראה, מפני שׁשבטי כנענים הפרידו ביניהם. בברכת יעקב כבר עומד המשפט „אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" לפני העובדה של פרוק השבטים שמעון ולוי ופזורם בין השבטים האחרים. ובברכת משה אין שמעון כלל, ושבט לוי נזכר בתור שבט כֹּהנים ולויים, – תפקיד שקבל השבט הזה בזמן יותר מאֻחר, זמן רב אחרי הפּזור.

פּזור השבטים שמעון ולוי נתלה (בראשית, מ"ט) בחטא: „כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור", – רמז למעשה שכם, המסֻפּר בפרק ל"ד. את הספור הזה מבָארים וֶלהויזן, שְׁטַדֶה, גוּטֶה ואחרים באפן זה. „דינה" הוא שֵׁם משפחה עברית, אשר התישבה בשכם ואשר נלחצה על־ידי בני שכם. לרגלי־זה התנפלו שמעון ולוי על שכם והחריבוה. וזוהי הסבה למפלת שמעון ולוי, כי נאספו עליהם הכנענים והשמידום (השוה בראשית, ל"ד, ל). אדוּאַרד מֵיֶר סובר, כי אגדת דינה לחוד ומפלת שמעון ולוי לחוד. לי נדמה, שכאן יש לנו ענין עם מנהג חטיפת־נשים, שהיה נפוץ בין השבטים והעמים הקדמונים וגרם לשפיכת דמים מרֻבּים והיה נהוג גם אצל בני שכם, והתנפלות שמעון ולוי על אלה ומפלתם שם כרוכות במנהג הזה.

אם היו שבטי שמעון ולוי במצרים ומתי ירדו שמה, אם לפני מפלתם או לאחריה, היא שאלה שקשה לפָתרה. מבראשית, מ"ב, כ"ד, ל"ו, אפשר לָדין, שהיה שבט שמעון במצרים. ומהספּורים על־דבר משפחת לוי במצרים יש לחשֹׁב, שגם שבט לוי היה שם, אף כי וֶלהויזן חושב, שלא היה משה, לפי המקורות הבּי־עתּיקים, מהשבט הזה, אלא היה מנהיג שבט יוסף. אבל אם הם היו שם, יצאו, כנראה, משם לפני יציאת־מצרים המקֻבּלת, בימי מנפּתה בן רעמסס השני, במאה השלש־עשרה לפני הספירה. כי דעת רֹב החכמים היא, שה„חבירי" הנזכרים במכתבי תל־אל־עמרנה, מזמנו של אמנהוטפ הרביעי, מלך מצרים, זאת אומרת 1390—1360 בערך לפה"ס, הם עברים. וצריך לחשֹׁב, כי החַבּירי, השבטים הבֶּדוּאים הבאים מדרומית־מזרחית והולכים וכובשים את הארץ, הם הקבוצה שלנו: שבט יהודה ואלה שנשארו משבטי שמעון ולוי, שגם הם באו לארץ מהדרום, ולפני שבטי יוסף.

שבטי שמעון ולוי נעלמו, כאמור, בתור שבטים עוד בזמן קדום; הם נטמעו, כנראה, ביהודה. ביהושע, י"ט, נאמר: „ויצא הגורל... לשמעון... בתוך נחלת בני יהודה"; ואם מַשוים את נחלות שני השבטים האלה (יהושע, י"ט וגם ט"ו), אנו מֻכרחים לבוא לידי מסקנה, שלשמעון לא היתה כמעט נחלה כלל בארץ, אלא שהוא נבלע בשבט יהודה. משבע־עשרה הערים, הנזכרות בנחלת שמעון, נמצאות שתים־עשרה מהן בנחלת יהודה. מלבד זה, „שבע" בפסוק ב היא, כנראה, דיטוגרפיה מ„באר שבע", מפני ש„שבע" היא העיר הארבע־עשרה, בעוד שפסוק ו' מונה רק „ערים שלש־עשרה"; „בלה" בפסוק ג' היא בודאי

המקור העקרי, שעליו נבנה הספור על התישבות חצי שבט מנשה שם, הוא במדבר, ל״ב. והנה במו״מ אותן עם משה בפרק ההוא נזכרים רק בני גד ובני ראובן; חצי שבט מנשה נמצא רק בפסוק ל״ג, ששם כבר מדֻבר על נתינת הנחלה בתור תוצאה המשא־ומתן הזה. אבל הפסוק הזה הוא כעין כִּכּוּם גם לסִפּוּר בני גד ובני ראובן וגם לפסוקים ל״ט–מ״א, ואלה האחרונים עומדים לגמרי בפני־עצמם, בספרם על־דבר כבוש שאין לו שום קשר עם כבוש בני גד ובני ראובן. גם פסוק ל״ג וגם הפסוקים ל״ט–מ״א הם אפוא, בלי־ספק, הוספה מאֻחרה, והספור ביהושע, י״ג, כ״ט וכו׳ וי״ז, א וכו׳ נבנה על יסוד הספור בבמדבר, עם ההוספה המאֻחרה. מנשה התישב, לפי זה, בעבר הירדן מזרחה בזמן יותר מאֻחר מגד וראובן.

והנה מכל המקורות נראה, ש„חצי שבט־מנשה" זה, שהתנחל בעבר הירדן מזרחה, הוא מכיר בן־מנשה (במדבר, ל״ט–מ; יהושע, י״ג, כ״ט–ל״א, וגם י״ז, א). אולם בשירת דבורה אין השם מנשה נזכר כלל, אלא מָכיר, ומכיר זה נחשב בין השבטים שבעבר הירדן מערבה; ולעֻמת־זאת מדֻבר שם על גלעד, המקום שהתישב בו מכיר, לפי המקורות הנזכרים, כעל משפחה או שבט, אשר „בעבר הירדן שכן". וגם בתקופות ההיסטוריות לא נזכר לא מנשה ולא מכיר שבעבר הירדן מזרחה, אלא תמיד גלעד.

בין הסתירות האלה יכולים לגַשר רק אז, אם נתאר לעצמנו את מהלך ההתפתחות של שבט מנשה באֹפן זה. לכתחלה לא היה שבט מנשה, אלא משפחת מכיר בתוך שבט יוסף. משפחה זו נתחלקה, בהכנס יוסף לארץ, לשתים. חלק אחד נשאר בעבר הירדן מזרחה וכבש את הגלעד (אולי מפני־כך נאמר ביהושע, י״ג, ל״א: „לחצי בני מכיר"); החצי השני הלך יחד עם שאר משפחות יוסף לעֵבר הירדן מערבה. במשך הזמן נעשה חצי־מכיר שמעבר לירדן מזרחה עם המקום שהוא התישב בו, הגלעד, לֻמשג אחד ונקרא בשם הגלעד, ורק אחר־כך התפשט גם לבָשן (יהושע, י״ז. תעודה יותר מאֻחרה מבמדבר, ל״ב). ולפי־כך נזכר בשירת דבורה רק „גלעד בעבר הירדן שכן" ולא מכיר שבעבר הירדן מזרחה, אלא החלק המערבי שלו. מכיר זה היה הראשון להקרע מכל יוסף ולהֵעָשות לשבט חדש בשם מנשה („מנשה בכור יוסף"); או אפשר גם־כן שנקרא מנשה הבכור, מפני שממנו יצא המלך העברי הראשון, גדעון. אבל הבכורה נִתנה אחר־כך לאפרים על־ידי יעקב, אשר „שִׂכֵּל את ידיו", מפני שאפרים נעשה לשבט הכי־חשוב בממלכת הצפון, לשבט המלכים.

V

הקבוצה השניה של השבטים, הבאים אחרי ראובן בבכורה והראשונים להתישב בעבר הירדן מערבה, היא הקבוצה שמעון, לוי ויהודה.

שני השבטים שמעון ולוי נעלמו, בתור שבטים, עוד בזמן קדום. בשופטים, א, בספור על כבוש הארץ, נזכר שמעון עם יהודה; אך מוכח משם, שהפועל העקרי הוא יהודה, ושמעון הוא רק כרת הטפל לו, כשם שהנם גם הקֵנים

ל״ה, כ״ב; מ״ט, ג). מפָרשים מודרניים ידועים, ברצותם לבאר באֹפן רציונלי את החטא וענשו, תולים את גודלו של ראובן – ראובן השבט – במלחמה שהיתה בין ראובן ובין איזה שבט או משפחה „בלהן״ (=בלהה, ובהסתמכם גם על בראשית, ל״ו, כ״ז). באמת המאוֹ של ראובן להוד והנגש להוד. צודק, כנראה, שטַדה[1]), שהחטא הוא זה, שראובן אחז אז עדַין במנהג שהיה נהוג גם אצל הערבים והבֶּדואים, לקבל בירושה עם רכוש־האב גם את הנשים, ביחוד הפילגשים. בתור שבט עתיק ונבדל מהשבטים האחרים, החזיק ראובן עדַין במנהג הזה, שמקורו בשתוף הנשים בבית־האב, בעוד שהשבטים הצעירים יותר כבר לא ידעו ממנו. ומפני־כך: „וישמע ישראל״, – זאת אומרת, שהביעו השבטים האחרים את התמרמרותם נגד זה.

אולם גורלו של ראובן – מקור אחר לו. נדמה, שהפסוק „לפלגות ראובן גדולים חקְרי לב״, בשירת דבורה, נותן את המפתח לכך, אם נתן למלה „לפלַגות״ את ההוראה פֵּרוד. רְחוק־המקום משאר השבטים והחכוכים התמידיים שהיו לראובן עם המואבים מהדרום ושבטי המדבר מהמזרח גרמו לראובן, שיפעל תמיד על־דעת־עצמו, שיהי נפרד מאחיו, שלא ישתתף במלחמותיהם ושלא יקבל את עזרתם לעת הצורך. מפני־כך באה ההתאוננות נגדו בשירת דבורה, ומפני־כך יחסו תמיד לראובן מעשי־פרוד שונים, כגון פֻלחן מיֻחד (בנין המזבח, יהושע, כ״ב). וזוהי גם הסבה האמתית לירידתו. יחידי לא היה יכול לעמוד במלחמת־הגבולות הקשה שלו; הוא התמעך בין אויביו מצד זה ומצד זה. הפרוצס התחיל עוד לפני מְלֹךְ־מלך בישראל; וכשהגיעה תקופת המלכים, עברה הבכורה בנקל מהשבט הזה ועברה לשבט אחר, נאמר ליהודה, שהוא נצנח לשבט שממנו יצאו המלכים („ברכת יעקב״). וטבע הדברים מחַיֵב, שילך השבט ראובן הלוֹך ורדת במהירות גם אחר־כך, הלוֹך ונפוֹל שדוד במלחמת הגבולות. גורל אומללוסי הגבולות בכל ארץ היה גם גורל שבט ראובן.

עם שבט ראובן מתקשר שבט גד, שגם הוא ישב בעבר הירדן מזרָחה, מדרום לראובן. לשם גד יש יחס לאליל גד, אליל־ההצלחה, הנפגש במקומות אין־מספר גם בתור שֵם אליל וגם בתור שֵם פרטי, לא רק אצל העברים, אלא גם אצל עמים שמיים אחרים[2]). שבט גד לא השתתף אף־הוא במלחמת הכבוש של עבר הירדן מערָבה. בשירת דבורה הוא איננו נזכר כלל. גם לו היתה קשה מלחמת־הקיום, בשבתו על הגבול, מֻקף אויבים רבים: הארמים, המואבים, בני עמון ושבטי המדבר („גד גדוד יגודנו״); אבל הוא נלחם בגבורה, וביתר הצלחה מראובן, נגד אויביו המַרְבים („והוא יגוד עקב״, „כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקֹד״). במלחמת הגבולות היתה לו חשיבות מיֻחדה בממלכת ישראל.

השבט השלישי, שישב בעבר הירדן מזרחה, הוא „חצי שבט מנשה״.

---

[1]) עַיֵן בספרו Gesch., I, 151 נ.

[2]) עַיֵן: Lidzbarski, Nordsem. Epigr. 248 וכמו־כן נֶלדקה, ZDMG, 42, 478. בעברית — גד בתור שם פרטי: שמואל א, כ״ד, י״א; בתור שם אליל: ישעיה, ס״ה, י״א; בכתבת מישע: כמוש־גד; בשמות מקומות: מגדל־גד, יהושע, ט״ו, ל״ז; בעל־גד, יהושע, י״א, י״ז; י״ב, ז.

IV

אין הכַּוָּנה כאן להִכּנס בחקירת דברי־הימים שלפני־השבטים: אם יעקב וישראל היו לכתחלה שבטים, או אם נחור ולבן הם שמות שבטים. הכַּונה היא כאן למצא, מתוך הספּורים והרמזים שבתנ"ך על השבטים המקֻבּלים כשבטי־ישראל, את מוצאם, הרכבתם ומקומם של השבטים ביצירת העם העברי.

והנה אם נתבונן אל המסֻפּר בתנ"ך על־אודות השבטים, נראה, ראשית־כל, כי הם מתחלקים לארבע קבוצות מסֻיָּמות: הקבוצה הראשונה היא זו שהתישבה בעבר הירדן מזרָחה – ראובן, גד וחלק ממנשה; השניה היא שבטי יהודה, שמעון ולוי; השלישית – בית־יוסף; והרביעית היא שבטי הצפון – יששכר, זבֻלון, נפתלי, אָשר ודן.

מהקבוצה הראשונה ראובן הוא בכור יעקב; זאת אומרת, שהיה השבט ראובן, כנראה, הראשון מהשבטים להכּנס ולהתישב בארץ, בעבר הירדן מזרָחה.. התיאוריה, כי ראובן נכנס תחלה לעבר הירדן מערָבה, בנויה על יסוד רעוע, על רמזים בבראשית, ל"ה, כ"א–כ"ב („מגדל עדר"), וביהושע, ט"ו, ו, וי"ח, י"ז, („אבן בהן בן־ראובן"). אמנם המקומות הנזכרים נמצאים בעבר הירדן מערָבה; אבל המסֹרת מקשרת את מציאות ראובן רק עם עבר הירדן מזרָחה, ואין בה אף זֵכר לפעֻלות ראובן במערב. ומשלֹשֶת הפסוקים שלעיל אין כלל ראיה לסתור. מה שנוגע לרמז בבראשית, אין הוכחה משם, שגם ראובן היה ב„מגדל עדר", אלא להפך, מהמשפט „וישמע ישראל" אפשר להוכיח, שהיה ראובן נמצא אז ברחוק־מקום מבני־ישראל האחרים, שישבו במגדל עדר. והמקום „אבן בהן בן־ראובן", ביהושע, נקרא אולי על שם משפחה בלתי־חשובה של ראובן, שעברה, בזמן יותר מאֻחר, לעבר הירדן מערָבה. כי השם „בהן" אין במגלת־היחס של ראובן בבראשית, מ"ו, בבמדבר, כ"ו, ולא בדברי־הימים א, ה.

שבט ראובן אינו תופס מקום חשוב בחיי העברים; אולם את תולדותיו אפשר לקרא מתוך התעודות הספרותיות וההיסטוריות, שנשארו לנו מתקופות שונות בדברי ימי ישראל. בשירת־דבורה ראובן עדַין בעצם פריחתו; עזרתו דרושה והמשורר מדַבּר בצער ובלעג גם־יחד על מאונו להִספּח למלחמת־השחרור. בברכּת יעקב, תעודה מאֻחרה יותר, מימי המלכים, נלקחת הבכורה ממנו („פחז כמים אַל תותר"), זאת אומרת, חשיבותו יורדת בתור השבט הכי־עתיק. בכתֹבת מישע מלך מואב (מימי יהורם בן־אחאב) אין שֵׁם ראובן כלל, אלא השם גד, אם גם נזכרות הערים נבו, קריתים ובעל־מעון, שהיו בנחלת ראובן (במדבר, ל"ב, ל"ז–ל"ח; יהושע, י"ג, י"ז וכו'); ובברכּת משה (דברים, ל"ג), שתקופת כתיבתה היא, כנראה, ימי מלכות ירבעם השני, עוברים על ראובן בּמֵמרה קצרה: „יחי ראובן ואַל ימות ויהי מתיו מספר" – מֵמרה המראה, שהשבט ראובן עומד להֵצלם.

מהי הסבה לירידתו של ראובן? התיאולוגים העברים תולים את עֹנש ראובן – ראובן אבי השבט – בחֵטא אשר חָטא, „בחללו את יצועי אביו" (בראשית,

באותה תקופה לא פעלו כאחד, ולא כבשו יחד את הארץ כמתאר ביהושע. אפילו בתורה אין ענין המספר כל־כך ברור – וצריך ללכת סחור־סחור, כדי למלא את המספר המקֻבל של שנים־עשר; צריך להביט על אפרים ומנשה כעל שבט אחד, בני שבט יוסף, או לא לחשב את לוי, מפני שהוא לא קבל נחלה בארץ־ישראל. אולם יש הוכחות מכריעות לְמַדַּי בנדון זה:

א. אחרי הספור ביהושע על־דבר כבוש הארץ על־ידי כל השבטים כאחד וחלֻקתה, ואחרי שמתחיל ספר־שופטים בפסוק „ויהי אחרי מות יהושע", הוא שב להתחלת הספור על־אודות הכבוש – ספור שרוח העתיקות נודף ממנו יותר מאשר מאותו של יהושע: – „מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה להלחם בו?" וכבוש הארץ המתאר באותו הפרק הוא רחוק מהיות כבוש כללי על־ידי כל השבטים יחד. כי שם מתאר הכבוש באפן מקֻטע: שבט שבט לעצמו או קבוצים קבוצים של שבטים. יהודה עולה „בתחִלה" להלחם בכנעני, יחד עם שמעון ועם שבטים או משפחות שאינם כלל במספר שנים־עשר השבטים: הקיני, הקנזי, הכלֵבי. הוא הולך להִלחם לדרום ואין לו שום חבור עם „בית־יוסף", הצולה על בית־אל, הַינו, לצפון. השבטים האחרים: זְבֻלון, אָשר, נפתלי, דן, פועלים, מצדם, לחוד, בלי קשר עם יהודה או בית־יוסף. ראובן וגד, לוי ויששכר אינם נזכרים כלל: שנים הראשונים, מפני שהם יושבים בעֵבר הירדן מזרָחה ואינם הולכים לעזור לאחיהם הנלחמים בעֵבר הירדן מערָבה, – לא כמו שמתאר בבמדבר, ל"ב, וביהושע, כ"ב, – כשם שאינם באים לעזרת אחיהם במלחמת השחרור מעֹל סיסרא (בשירת דבורה נזכרים ראובן וגלעד); לוי ויששכר אינם נזכרים מפני טעמים אחרים, שידֻבר עליהם להלן.

ב. בשירת דבורה, אחד השירים העתיקים ביותר שבתנ"ך, אינם נמצאים ברשימת השבטים לא שמעון, לא לוי ולא יהודה; במקום מנשה נמצא מכיר, „בנו" של מנשה, ובמקום גד – גלעד. וההשמטה הזאת אינה מקרה בעלמא, ביחוד אחרי שראינו בשופטים, פרק א, שיהודה ושמעון עלו להלחם בכנעני בתור קבוצה מיֻחדה. מפני־כך אנחנו מֻכרחים לבוא לידי מסקנה, שרק השבטים הנזכרים בשירת דבורה עמדו בברית ביניהם לבין עצמם ושמעון, לוי ויהודה לא נכנסו לברית הזאת, אלא פעלו לחוד, – כנראה, מפני שעמים כנעניים הפרידו ביניהם ובין השבטים האחרים. ושוב, כי שבט מנשה לא היה עדַין במציאות, כי־אם שבט מכיר, שנבלע אחר־כך בתוך שבט מנשה, אשר נוצר במקומו.

יוצא אפוא, שמספר השבטים המקֻבל לא היה תמיד מקֻבל, וגם כי השבטים לא פעלו לכתחלה כאחד, אלא שבט שבט או קבוצות קבוצות של שבטים. ומובן, שהתאור של כבוש הארץ על־ידי כל שנים־עשר השבטים כאחד, הנמצא ביהושע, הוא יצירה מֻאחרה מאד, הרבה יותר מֻאחרה מהתאור בשופטים, א, ומשירת דבורה. ואפשר שֶצָּדק וֶלהויזן ואחריו גוּטֶה ולוטר, שהשבטים המקוריים היו שבעה, – שגם זה, דרך־אגב, מספר קדוש, – ששה של לאה ואחד של רחל, יוסף, ומהם הסתעפו או שאליהם נספחו השבטים האחרים.

III

השאלה השניה המתיצבת לפנינו בחקירת שבטי־ישראל היא שאלת המספר. אין לנו להיות מתולוגים כוינקלר, בכדי לקבל בכל־זאת את דעתו של גונקל, שיש קשר בין שנים־עשר השבטים ובין שנים־עשר הכוכבים – האלהים של הבבלים, או את דעתו של ב. לוטר[1], שיש קשר בין מספר השבטים ומספר כוכבי־הלכת, – אבל, צריך להוסיף, קשר בלתי־ישר. כי המספר שנים־עשר היה קדוש לא רק לעמים השמיים, אלא גם לעמים האחרים. שבטי הסנטלים בהרים המערביים של בנגל התחתונה נחלקים, לפי דעת אחדים, לשנים־עשר שבטים, המתיחסים לשנים־עשר בני אב ראשון[2]. אצל האטרוסקים והיונים הקדמונים היו בריתות של י"ב ערים, וכל קהלה קבלה על עצמה את הנהלת המקדש לחדש אחד[3]. ובתנ"ך נמצא המספר שנים־עשר לא רק אצל שבטי־ישראל, אלא גם אצל בני נחור (בראשית, כ"ב, כ–כ"ד) ואצל בני ישמעאל (שם, יז, כ; כה, י"ג–ט"ז). המספר שנים־עשר הוא אפוא מספר קדוש אצל עמים שונים, ומפני־כך היה מקבל גם ביחס לשבטים.

מטעם זה ומטעמים אחרים לא נראית לי דעתו של של ב. לוטר, במאמר הנזכר, כי חלקת שלמה את הארץ לשנים־עשר הלקים היתה גורם ידוע לשיטת חלקת העברים לשנים־עשר שבטים. אמנם שבטי־ישראל הם בעקר רק מושגים גיאוגרפיים בתקופה ההיסטורית, וחלקת הארץ לשנים־עשר חלקים יצאה לפעל בפעם הראשונה בימי שלמה; אך אין להוציא מזה מסקנה, כי השפיעה החלקה הזאת על המספר המקבל של השבטים. כי בימי שלמה כבר נטשטשו המושגים, השמות והתפקידים של השבטים, בתור יחידות מדיניות, – ודוד ושלמה הועילו הרבה לטשטוש הזה, – זאת אומרת, שאז כבר נכנס מספר מקבל של שבטים לתוך ההיסטוריה. חלקת שלמה לא יכלה אפוא להשפיע על שנוי המספר הזה; בפרט שהחלקה הזאת היתה בעקר כלכלית ואדמיניסטרטיבית. ולא עוד, אלא שהמספר שנים־עשר שבטים כבר נמצא בברכת יעקב, שהיא, כנראה, קדומה לבנין בית־המקדש, מכיון שאין בה שום רמז לתפקיד שבט לוי בתור שבט הכהנים והלויים, – תפקיד שהתחיל בודאי, לפחות, עם בנין בית־המקדש, בזמן שכבר היה מעמד־כהנים מיחד (נוב עיר הכהנים)[4]. ובכן, אם היתה כאן איזו השפעה, היתה יכולה להיות להפך, מצד מספר־השבטים המקבל על החלקת של שלמה.

על־כל־פנים, ברור הוא, שמספר שנים־עשר השבטים הוא „רעיוני", שלא שנים־עשר דוקא היו באותה התקופה, נאמר, בעת כבוש הארץ, וכי אלה שהיו

---

1) עין B. Luther, Die is raelitischen Stämme, ZATW 1901, 1.

2) גידינגס, „יסודי הסוציולוגיה", 126.

3) אדוארד מיר: Israeliten, 148, 133. הסוה חלקת הארץ על־ידי שלמה (מלכים א, ד, ז, וכו').

4) עין Driver, Introduction to the Old: Testament מהדורה חדשה, ע. 19.

האירוקויס 1), ברית לְאֻמית־שבטית כזאת, שהתארגנה לשם הגַנה והתקפה. אצל העברים היו בריתות כאלה בתקופת השופטים, כמו שאפשר לראות כמעט מכל הספר שופטים ושמתבלט ביחוד בשירת דבורה. אך יש שמתאחדים גם השבטים האוטונומיים ויוצרים מונרכיה שבטית — מונרכיה מטרונימית, — כמו שבטי האי טוגו באפריקה. וההתאחדות כזאת היתה, כנראה, גם אצל שבטי ישראל בימי גדעון ואבימלך בנו.

אולם עם התישבותם הקבועה של השבטים בארץ, הולכת חשיבותם המדינית הלוך ורדת, כשם שהולכת ויורדת גם החשיבות של המשפחה. שֵׁם השבט נעשה לשם הבקעה, שבו התישב, כמו ששם המשפחה נעשה לשם הפחות. החשיבות המדינית האמתית עוברת עכשו למקומות ולמחוזות הקשורים יחד על־ידי השבטים והערים, אף כי קרבת־הדם תופסת עדיין מקום חשוב במדינה. ביחוד נתמוטטו הגבולים השבטיים אחרי יסוד המלוכה בישראל. דוד ושלמה פעלו הרבה מאד בכוון זה. ובעזרא ונחמיה אין השבטים נזכרים כלל.

II

בבואנו לחקור את השבט העברי, מוצאו, הרכבתו, דברי ימיו, עלֵינו לשים אל לב, ראשית כֹּל, כי מה שמסֻפר בתנ"ך בתור מקרים שקרו ל„אבות" של השבטים או מעשים שנעשו על־ידיהם, — הם, אם נסיר מעליהם את מעטה האגדה, מקרים שקרו לשבטים או מעשים שנעשו על־ידם או, לפָחות, רמזים למקרים ולמעשים של השבטים עצמם. כאִלו באו המסֹרת והאגדה של השבטים לאַמת את התיאוריה של ויסמן, שכל התכונות של הדורות הבאים כבר נמצאות בפרוטופלסמה של אבי־המשפחה הראשון. דברי ימי ה„אבות" הם אפוא סמלים בבחינה ידועה, — לא סמלים במובן שנתן להם ידידיה האלכסנדרוני ולא סמלים גם במובן המתולוגי הטהור, שנתן להם וינקלר, כי־אם במובן „מעשי אבות סִמן לבנים". אם נֶאמר, למשל, בתורה, כי יששכר נולד „בימי קציר חטים", אפשר אולי ללמוד מזה, כי היה השבט יששכר ראשון לעבור לחקלאות. ואם כתוב „וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו", אין ספק בדבר, שכאן יש רמז למנהג־נשואים ידוע, שהיה נהוג עדַין אצל שבט ראובן, בה בשעה שהיה כבר נשכח אצל השבטים האחרים. או כלום צריך להבין באֹפן מלולי את הספור של שמעון ולוי, שני אנשים יחידים, שהשמידו את כל יושבי שכם, אפילו בהיות הדברים מפורשים? כלום אין כאן שוב אותה ההשוָאה המתימטית־היסטורית: ה„אב" = השבט? ואנחנו איננו כלל מעקמים את הכתובים ואיננו דורשים דרשה בעלמא בלכתנו בדרך זו. אותו הדבר הוא אמת היסטורית בדברי ימי עמים אחרים, היונים למשל. האגדות על־אודות האֶפּונימים הן ספּורי המאורעות של השבטים בימים שלפני ההיסטוריה, כשהם מעֻרפלים ומסֹרסים, או בימים ההיסטוריים הקדמונים.

---

1) צַיֵן L. H. Morgan, League of the Iroquois.

שאנו יכולים ללמוד מהפסוק „דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל״ (בראשית, מ״ט, ט״ז), שהשבט הוא גוף משפטי כמו המשפחה, אם גם האחרונה היא הגוף המשפטי העקרי אצל העברים, כמו אצל הגרמנים הקדמונים ועמים קדמונים אחרים. קרובי התחומים בין המשפחה והשבט נראים מהעובדה, ששבט דן, שנתמעט מספרו על־ידי המלחמות התכופות עם שכניו, נקרא גם בשם „משפחה״ (שופטים, י״ח, ב, י״ט); וכמו־כן נקרא שבט יהודה „משפחה״ (יהושע, ז, י״ז; שופטים, י״ז, ז)[1]. וגם נמצא פעם השם „שבט״ במובן „משפחה״ (במדבר, ד, י״ח)[2]. השבט הוא רק קבוץ מאֻחד ומסֻדר יותר גדול מהמשפחה, קבוץ הכולל משפחות רבות. הוא צבאי־מדיני לגבי המשפחות היחידות, שהוא מֻרכב מהן. אבל גם לאלה האחרונות שלטון־עצמי גמור, לפעמים קרובות — עד כדי להכריז מלחמה על אויב על־דעת־עצמן, ביחוד כשהקשר עדַין רופף בין המשפחה והשבט. מספור גדעון, למשל (שופטים, ו, י״א, ט״ו, ל״ד; ח, ב), אפשר לָדין, שיצא גדעון למלחמה על המדינים לכתחלה עם משפחתו לבד, ורק אחר־כך נספחו אליו יתר משפחות מנשה ושבטים אחרים. ויתכן ששלש מאות האיש, אשר נשארו עם גדעון במחנה, היו רק בני ה„אלף״ שלו, הַינו, בני משפחתו (עַין שופטים, ז, כ״ג—כ״ד). אשר לדת — נדמה לי, שההבדל הוא בזה, שהמשפחה היא טוטֶמִית באמונתה, בעוד שהשבט, קבוץ שהתקדם יותר, הוא אֱלִי באמונתו.

השבט מנהל את עניניו באמצעות מועצה, מֻרכבת מנשיאי המשפחות, מ„זקני העם״. המועצה הזאת אינה מתערבת בענינים הפנימיים של המשפחות: תפקידה העִקרי הוא כלפי חוץ, כלפי שבטים אחרים[3]. המועצה בוחרת בנשיא ראשי, לנהל את עניני המלחמה של השבט. בזמן של שלום נשאר השבט בלי נשיא ראשי, — וראשי המשפחות הם המוציאים לפֹעל את החלטות המועצה. ככה היה המצב גם בשבטי ישראל. נשיאי המשפחה, „זקני העדה״, הם שתפסו את המקום הֶחשוב בשבט ולא נשיא השבט.

גם בזמן המלחמה לא היו, כנראה, מנהיגים מיֻחדים לשבטים; לפָחות, אין אנו שומעים מאלה, אלא ממנהיגים בין־שבטיים. בשירת דבורה מדֻבר על־אודות „מחוקקי מכיר״, „שרי בישׂשכר״, ובמקום אחר על־אודות „זקני גלעד״. המקומות בתנ״ך, שמדֻבר בהם על־אודות נשיאי השבטים ותפקידם ונזכרים שמותיהם, הם מזמן מאֻחר.

מסבת ההכרח, לשם הגָנה או הַתְקָפָה, יש שמתאחדים שבטים אחדים ללאם שבטי, זאת־אומרת, לברית לאֻמית, שבה יש לשבטים היחידים שלטון־עצמי גמור. אצל ההֹדים האמריקנים היתה, במאה השמונה־עשרה, ברית

---

[1] אמנם „ממשפחת יהודה״ (בשופטים, י״ז, ז) אפשר לבאר אחרת. עַין להלן, כשידֻבר של שבט לוי.

[2] אשר ל„שבטי בנימין״ (שופטים, כ, י״ב; שמואל־א, ט, כ״א) — יש, כנראה, בשני המקומות טעות־סופר, שגרם הבטוי „שבטי ישראל״ באותם שני הפסוקים. באמת צריך לאמר שם „שבט בנימין״.

[3] „יסודי הסוציולוגיה״, 216 וכו׳.

ד"ר א. ש. וַלדשטַין

שבטי ישראל

1

המלים „שבט" ו„מטה" הן שמות נרדפים להוראה אחת. שתיהן מורות על השררה השבטית המתנהלת על־ידי הנגיד או הנשיא והמסתמלת במקל או בשבט, שהוא מחזיק בידו. כל אחד משני השמות האלה נוצר, או השתמשו בו, בתקופה מיֻחדה, – השם „שבט" רגיל בספרות, או במקור הספרותי, שלפני גלות בבל, בעוד שאת השם „מַטה" פוגשים בספרות שלאחריה.

השבט הוא „חברה מאֻחדה ומסֻדרה, המֻרכבת מקבוצים חברתיים יותר קטנים, שהנם עצמים גדולים מבתי־אב יחידים. בשבט מתאחדות הֲרדות אחדות לחברה יותר גדולה ומסֻדרת באפן יותר מסֻיָם. השבט יושב על שטח מסֻיָם, מדַבר בשפה אחת או דיַלֶקט אחד ומכּיר באחדותו. אך יש שבו הסתַימה והסתדרה הֲרדה יחידה, שגדלה פי־כמה מגדלה המקורי" (גידִינגס). להגדרה הזאת של השבט צריך להכניס את התקונים או להוסיף את הבאורים שלהלן: (א) השטח שעליו יושב השבט אינו תמיד „מסֻיָם" או, יותר נכון, הוא מסֻיָם רק באפן יחסי, כי אם אמנם השבט הוא בעִקר רק קבוץ חצי־נודד ויש לו שטח מסֻיָם לישיבתו, אך השטה הזה הוא מסגרת רהבה לְמַדי בשביל השבט, המשאירה לו אפשרות גדולה לנדידה. (ב) הרכָבת השבט אינה דוקא מהֲרדות, שאינן עצמן קבוצים אורגניים, אלא גם ממשפחות. כי יש אשר נוצר השבט על־ידי הגדלת המשפחה או על־ידי התאחדות של משפחות אחדות. אך בין במקרה הראשון ובין במקרה השני מתחלק השבט שוב למשפחות משפחות.

בין המשפחה והשבט אין הבדל יסודי. שניהם מיֻסדים על קרבת־דם אמתית או מדֻמה וקרבת הפֻלחן. על שניהם חלות החובות של גאֻלת־הדם ושניהם הם יחידות צבאיות [1] – המשפחה כלפי פנים, והשבט כלפי חוץ. ואפשר

---

1) בתור יחידה צבאית נקראת המשפחה, כמו שראינו, „אֶלֶף"; יש לחשב, שהשבט נקרא, בתור זה, „רבָבה" (שופטים, כ, י; דברים, ל"ג, י"ז), אם גם רב המקומות המרמזים במלה „רבבה" על השבט הם פיוטיים.

ואינם נכנעים על־ידה. הן בזה והן בזה היא מַערמת בתפקיד ההוי שלה, נתקלת בגבולי עצמה ומַעלמת על תקלותיה — ומהַוָה ובונָה.

בעִקרו של דבר הרי אין לַדעת השואלת־השוללת שום ענין בתכנו המסְים של המתָן החושי ואין חִלוק לה אם הוא בזמן או במקום, אם הוא נע או נָח וכדומה. כאמור, היא מתקוממת ומורדת בכל מתן של מציאות. אף־על־פי־כן יש לאמר, שיותר קשה לה השוטף, ונוח לה יותר העומד. מפני מה? מפני שמציאותו של השוטף מרֻבָּה משֶל העומד. זאת אומרת, השוטף הוא זְרמה מַתמדת של ישות, זרמה שופעת תמיד הוָיות מתחלפות ומתחדשות — וכל שמרֻבָּה הפעילה, האקטיביות, וכל שמרֻבים הגוָנים, מרְבות תהיותיה ושאלותיה של הדעת כנגדם. ואִלו העומד פעֻלתו מוּצעת וישותו מועטת ופחות בו אפוֹא מן המתן, ויותר נוח הוא לַדעת. חביב עליה הקפאון מחמת עניות ישותו, עניות חיותו.

לפיכך חביבה עליה האחדות וקשה לה הרבוי, הואיל והאחדות מצמצמת את ההוָיות וממעטת את דמות המציאות. שכן היש המצוי בעין, נתון בהושיות, הוא נגוד לטבע־בריָתה של הדעת ותשוקתה אל האין, והרי היא נלחמת בכל מתן ומשתדלת עד־היכן שכחה מגיע לדלדל את הישות החיונית. וגדול כֹּחה בדלדול.

שור, כבר הקפיאה זו את העולם ומלאו קפאון של אחדות, קפאון של שיטה, ועדַין לא נתמלאה סאת תאוָתה ועדַין לא נשתתק צערה.

(עוד יבוא)

ואין שלום. התחומים הללו, תחומי נתון, חוצצים ביניהן עולמית, ואין קפיצה ואין גשר.

מעכשו אנו רשאים לאמר: ההתהוות נתונה ענין לא לבחינה זמנית בלבד, להתהוות בזמן, אלא כל הויה שהדעת מהוה אותה דרך הפרדה והרכבה היא בבחינת התהוות. ומוטב שנסמן תפקיד זה של הדעת בשם: הִווי; הִווי היש, המתן. כל הויה שהדעת מהוה מבראשית, זאת אומרת, מתוך תחומי יסודות אחרונים־ראשונים, כרוכה בה אותה הסתירה העולמית הנובעת ומתמשכת מתוך יחס־הנגוד של הדעת אל המתנים החושיים. מכאן ואילך נאמר: הסתירה או השגיות שבהווי, רצוני לאמר, שבפונקציה של הדעת להוליד ולהוות את ההויה.

ז

אל תאמר: הדעת מבקשת דרך־הפרדה את האחד וחוזרת ומרכבת אחד לאחד, ומתקררת. הן היא שואלת בשכבתה העליונה גם על התכן הראשון, גם על האחד הנתון, על התהוותו מלא־נתון, מן אפס (1 ...0); ואין שאלתה מתישבת לעולם, אלא שהיא מצרמת ומנחת מעוטו של נתון בחינת לא־נתון, אפס, המשמש לה לבנינה שמוש של אחד בהרכבת הרבוי. ללמדך, בשכבה העליונה מבקשת הדעת את הראשית ובשכבה התחתונה היא מסתפקת באחד. האחד הוא התחנה בדרך האין־סוף של בקשת ראשית.

ואל תאמר: הדעת תופסת רק את העומד ואין לה תפיסה בשטף. זו טעות, שנכשלו בה רבים ולבסוף גם ברגסון. הן הדעת שואלת על כל מתן, על כל מצוי נתון, אחד נע ואחד נח. כשהמתן הוא תנועה, מתקוממת הדעת ושואלת על התהוותו של מצוי זה ומפוררת את התנועה פרור לאין־סוף עד כדי אפיכת כל תנועה, עד כדי עמידה; החץ העף נח. וכשהמתן הוא עומד, מתקוממת הדעת גם כנגדו ושואלת על התהוותו ומפרכת את העומד פרוך לאין־סוף עד כדי אפיסתו. באפן הראשון היא מפרדת תנועה, באפן השני היא מפרדת עומד – ומהי הפרדה זו? התכה, התכת תכן נתון, הנעת חתיכה של מציאות, הנעת שלם דרך חלקה לאין־סוף. אותה תנועת ההפרדה של הדעת מעמדת את התנועה הנתונה והיא הסותרת את העומד הנתון. הרי שהתנועה היא פונקציה בדעת, בין כשהיא מתיחסת על מציאות של תנועה ובין כשהיא מתיחסת על מציאות של עומד.

אין לה לדעת תפיסה בשטף, אבל אין לה גם תפיסה בעומד. כשם שאין כחה מגיע להוות מציאותו של נע, כך אין כחה מגיע להוות את מציאותו של נח. נגוד לה ושאלה לה כל מתן מציאות, אם מתן של תנועה ואם מתן של עמידה, ומה לה ולזה ומה לה ולזה? שניהם זרים לה וקשים לה; וכשהיא באה להוות אותם בכליה, שניהם מסרבים לה כאחד

ופרי־פֵּרות, נדמה לנו כאִלו נפתרה הפּרובּלֶמה על־ידה וכאִלו נִטלה מן ההתהוות נשמת סתירתה בנשיקת מספּרים, מספָּרים מחַפּים כל מום ומשַׁתּקים כל צער שבמחשבה. אבל אין המתימטיקה אלא עוקבת לפרובּלֶמה של התהוות בבחינה העיונית ואינה מרַכֶּכֶת את הסתירה אף במשהו.

תדע, הסתירה מֻנחת לא במֻשכל עצמו ולא במציאות עצמה, אלא ביחס שביניהם, ביחס הדעת אל מתני המציאות. כאמור, טבע בריָּתה של הדעת בכך, שאינה סובלת את המתן החושי ושואלת עליו תמיד, שואלת עליו שאלות מהות ואָמות, שאלות שהן שלילות מהות ואָמות, כפירות כלפי המצוי הנתון, שואלת־שוללת לאין־סוף, לאמר, ממַהה את היש, מפרַדתו ומפוררתו לאין־סוף עד כדי אפיסותו. אבל צֹרך השמוש תוחם תחומים לחֵרותה ולטהרתה, חֵרות סתירה, טהרת מחשבה, אינו מרשה לה לגמור את מלאכתה ומאַנסה לעמוד בדרכה, דרך האיון, ולנוח על־מנת לחזור ולהרכיב ולאַחד, והרי היא משַׁיֶּרת בסתירתה שיור כל־שהוא, המכֻנה קטן־לאין־סוף, וחוזרת ובונה מתוך שרידי החרבן, מתוך אותם שיורי הנתון, בונה את היש מתוך גבוליה היא, גבולי יכלתה, — ולפיכך היא נתקלת בה עצמה, בגבולי עצמה, כל פעם שהיא באה ליצור את המצוי בכליה, לתת את הנתון ולהַווֹת את הוָיתו, להולידו מראשיתו עד סופו ברציפות ושלא לחַסר בו כלום בלי זקתה, זאת אומרת: לבנותו לאחרי שסתרה אותו ולקבץ את הפרורים שהניחה בכַוָּנה תחִלה. היא נתקלת בשניות, שיסודה בשניות־היחס של הדעת אל המציאות החושית: יחס של חֵרות־סתירה ויחס של אֹנס־בנין, יחס של טהרת־מחשבה ויחס של שמוש־מחשבה. היא נתקלת בהערמתה שהערימה, בשיורים שֶׁשִּׁיְּרָה חֵצים לשלילה חֵצים לחיוב, נתקלת דרך־בנין בשרידי סתירותיה, נתקלת דרך־תשובה בתחומי שאלותיה, חלוקיה והפרדותיה.

זה ענשה של הערָמה וזו הטרגדיה של הדעת: היא, שהיא בעִקרה נגוד למתן החושי וכפירה בו, על־כרחה משַׁמשת לו לבונה אותו. היא המכרזת על אחדות ווהות, היא עצמה חצויה לפני ולפנים: היא בת שתי שכבות עוינות זו את זו ומַשלימות זו עם זו, שכבה אחת של פרידות, שאלה אין־סופית ושכבה אחת של הכנעת תשובה מוּתֶּרת ומפשרת.

מכאן שהסתירה בהתהוות היא סתירה שביחס הדעת אל המתנים, החציצה שבין שתי שכבותיה של זו. הדעת, שאינה סובלת שום מתן וסותרתו דרך שאלות־שלילות של הפרדה, אינה נפטרת מהן גם לאחרי שנתפיסה ונתפשרה עם המתן במעוטו ובאה לבנותו ולהרכיבו מתוך מעוטיו, להַווֹת אותו מתוך יסודות אחרונים־ראשונים של התהוות רצופה — ואותן השאלות־השלילות נגררות אחרי אותם אחרוני־ראשוני היסודות, אחרונים לסתירה וראשונים לבנין, ומערערות עליהם: הן תובעות לסתור אותם עד־כדי־אפוסם, תובעות למַצות את הדין, דין שאלה־שלילה לאין־סוף, למַצות תמצית האיון. במלים אחרות: שכבת הַמֻּחלט מַטרדת את שכבת היחסיות גם לאחר שהשלימו ביניהן על התחומים,

זֶנון הכיר בטיב הפרובלֶמה של מחשבת ההתהוות, הרגיש בכל פרכוסי הנגודים המתלבטים במהשבה זו, בקש פתרון ולא מצא אותו אלא בשלילות כל התהוות, בשלילת כל רבוי וכל תנועה. הוא לא הֵעֵז להעלות על דעתו, שיש מציאות והיא שניות בבחינת המחשבה העליונה, לא הֵעֵז לחַיֵּב ישות של סתירה. האסכולה של בני־אלעה, שעליה הוא נמנה, יצאה לְלַמד את תורת הזהות ואין לה פסול גדול מפסול של סתירה. אין מחיצה בין מחשבה ומציאות, אין הן שני עולמות, אלא עולם אחד או שנים שהם אחד. מְשכָּלו האמתי של דבר הוא ישותו של דבר – מִשנה זו של שפינוזה היא ממשנתו של פרמנידֶס, רבו וחברו של זֶנון. „להשכיל את היש ולהיות יש, דבר אחד הוא". מלמד, כל שאינו מֻשכל על־ידי השכל, אינו יש; אין מציאות ולא יהי לשכל תפיסה בה. ומעתה, אם מֻשכָּל ההתהוות לקוי בסתירה, אין ההתהוות אלא בדמיון, דמיון מַטעה של חושים, ואין לה מציאות: הואיל ואין לשכל תפיסה בה. כפרמנידֶס, שהורה: „כלום לא היה וכלום לא יהיה, לפי שהכל נמצא רק בהוֶה, אחד ולא בחֲלֻקָה", כך כפר זֶנון בהתהוות ובהתחלקות מתוך אמונה קנאית באחדות, בזֶהות של מצוי ובזהות של משכיל ומֻשכל. הֶרקלֵיטוֹס לא היה חושש להשיב על טענותיו של זֶנון ולהתריז כנגדו: מפני־מה הַסתירה מטילה עליך אימה? הנגוד או הקרב הוא אבי כל דבר; הכל שוטף בלי־הרף. שוטף תדיר בין חוף האין וחוף היש, הכל הולך ומתבדל, הולך ומתאחה, ומתהַוה. „האחד עם כשהוא מתפלג בעצמו לשנַים, מתאים עם עצמו כהתאָמת הקשת עם הכנור". והֶגֶל, שהלך בעקבותיו של הפילוסוף הסתום, העלה את הסתירה מן המציאות אל המֻשכל, העלה אותה למעלת הגיון, הגיון של סתירה, ומָזג לנו מזיגה אחת של שתי התורות הסותרות לכאורה זו את זו: תורת הֶרקלֵיטוס ותורת פַּרמנידס. אף הוא אינו רואה שום חציצה בין מֻשכל ומציאות: כל שהוא שכלי הוא נמצא וכל שהוא נמצא הוא שכלי. אבל זֶהות זו היא זֶהות שבתוך סתירה, זֶהות של נגודים. זֶנון כָּפר בהתהוות, בתנועה, משום שמצא סתירה במֻשָׂגה. ואִלו הֶגל אומר: הסתירה היא שָׁרשה של כל תנועה וחיות; גם של תנועה וחיות שכלית, דיַלקטית. ההתהוות, הוא שונה לנו, כוללת בתוכה את היש ואת האין המתחלפים זה אל זה ומבטלים זה את זה.

כאן לפנינו שלש דרגות של התפתחות במֻשָּׂג הסתירה וגם במֻשָּׂג ההתהוות. הרקליטוס גִלה את הסתירה החיונית, הסתירה הבונה את המציאות, המהַוה את ההויות. כנגדו זֶנון, שמצא סתירה במֻשָּׂג ההתהוות וכָפר במציאות של התהוות מתוך אמונה בשכל ואמונה באחדות, ושלא במתכַּוֵן גִלה את נגעי השכל, את השניות, האנטנומיה, שבמֻשָּׂג האין־סוף. הֶגֶל בא להשלים, השלים את השכל עם המצוי ושִתף את שניהם בסתירה אחת, בסתירה חיונית־מֻשגית של התהוות נגודים, בסתירה העולה לאחדות עליונה, לזֶהות עליונה.

והמתימטיקה אין לה ענין בשאלות של הכרה, כי־אם בשאלות של חשבונות; וכֵיון שחשבונותיה בכל מקצועות ההתהוות עולים יפה ומביאים פֵּרות

נע, עובר מנקֻדה לנקֻדה, והוא הרי תמיד נוגע באיזו מן הנקֻדות ואינו מפסיע על שום נקֻדה, לאמר, תמיד נמצא באיזה מקום, תמיד חונה באיזה מקום? מה הרוַחנו בחלוק שבין התנועה בשעת התהוותה, בבחינת מעשה, ובין התנועה לאחרי שנתהותה, בבחינת דבר עשוי? התהוותה של התנועה היא עצמה כֻּלה מֻקשה מאחרי שהתנועה היא יחס בין עמידה ושטף, בין מקום וזמן $\left(c=\frac{s}{t}\right)$.

זֵנון מביא עוד ראיה לטענותיו כנגד מחשבת ההתהוות: גרגיר אחד אינו משמיע קול בנפילתו, והרבה גרגירים משמיעים קול כשהם מתבדרים ונופלים מתוך עֲרֵמה. כיצד יש ברבוי מה שאין בכל אחד מן החלקים? יש לשאלה זו גם נטיה אחרת: אימתי ראשיתו של קול השאון? אם גרגיר אחד אינו משמיע קול, היכן המעבר מהעדר־קול אל מציאות־קול, המעבר מן אין אל תֹּכן ראשון של יש? זו השאלה על הראשית ולא על הראשון המָּנוי. אפשר לנסח את השאלה בנוסחה של המתימטיקה החדשה: היכן המעבָר ברציפות מן אפס אל אחד (0...1)? או בלשון־המחבר העתיקה: „ולפני אחד מה אתה סופר?".

על־כל־פנים אין לפָרשה כשאלה על הֵידע לאמר: מתי אנו נודָעים את הקול? ואין אֵפוֹא לתְרצה בהוראות הפסיכולוגיה בנדון סף־הֵיֵדע.

טענותיו של זֵנון רִבן ככֻלן הן טענות כנגד מחשבת ההתהוות בכלל, שהיא מחשבת ההתחלקות לאין־סוף. אין הן פרכות על התנועה בלבד, בבחינת אֹפן מיֻחד שבאפני ההתהוות, או על ההתהוות רק עד־כמה שהיא נדונית בחינת תנועה. הפרכות הללו עולות לפרכה אחת על המחשבה המתימרת להַוות את ההוָיה, לתת את הנתון, והטענות כנגד רבוי ותנועה אינן בעִקרן אלא דוגמות שונות של הוכחה אחת, הוכחת הסתירה הפנימית שבמחשבת ההתחלקות לאין־סוף, לאמר, ההתהוות מן אין אל יש.

הוכחה זו לא נדחתה בשום פנים על־ידי משנת המתימטיקה מיסודם של ניוטון ולֵבניץ, על־ידי משנת האִינפִינִטֶסִימַל. שהרי הסתירה מֻנַּחַת במֻשׂג הרציפות, המצריך התחלקות אין־סופית, ובשניות או בכפלות של מֻשג הקטן־לאין־סוף, שהוא סוף גבול של מציאות וראשית גבולה בבת־אחת. אמנם הדרך החדשה של המתימטיקה, דרך ההתור, האנליזה, הוליכה אותנו לידי דיוקי חשבונות דקים מן הדקים עד שנזרקה בנו יהירות כלפי הפרובלֶמה־הטרגֶדיה שבמֻשג האין־סוף ודעתנו גסה בו ואינה חשה בנגוד שבו. אבל כל הנצחונות של חכמת הנשגב אינם מוציאים את האין־סוף מידי סתמיותו ואינם עוקרים את השאלה הטבועה בו תוך־תוכו. הם נצחונות של הדעת בשכבתה התחתונה, בשכבתה המשמשת לחיים ולמעשה, לצרכיהם ולחשבונותיהם. ואלו בבחינה העיונית, בבחינת הַשִּׁכבה העליונה של הדעת בטהרתה ובחֵרותה, אין בהם לכבש את הסתירה שבמֻשג הרציפות ולאַחות את הקרע שבמֻשַׂג הקטן־לאין־סוף — וטענותיו של זנון עומדות בתקפן ועדַין לא נִטַּל מהן עֻקצן.

$2+1+{}^1/_2+{}^1/_4 \dots {}^1/_n$, שעֵרך־גבולה (limes) הוא מספר סופי: ארבעה $\left(a+\frac{a}{m}+\frac{a}{m^2}+\frac{a}{3}\dots\frac{a}{m^4}=\lim.\frac{a\,m}{m-1}\right)$. ידע זֶנון, שֶׁאֲכילוס ידביק את הצב, אלא שנתכַּוֵן לגַלות את הסתירות שבמחשבת ההפרדה, זאת אומרת, את הסתירות שבמחשבת ההתהוות, המהתכת את הַמְּרכב הסופי ומְהַוָּה אותו חלקים חלקים דרך תנועה אין־סופית: סכום סופי ואין סוף למנין חלקיו. אין אכילוס קל־הרגלים יכול להדביק עולמית את הצב הזוחל — פֵּרושו של מאמר זה הוא: כשאתה בא ומהַוה תֹכן סופי מתוך רבוי אין־סופי של יסודות, אין המנין האין־סופי יכול להדביק עולמית את הסכום הסופי.

על־כן אמר זֶנון: אם יש רבוי, מן ההכרח שיהי בבת־אחת גדול עד לאין־סוף וקטן עד לאין־כלום; שכן נִתָּן להתחלק חלֻקה שאינה פוסקת עד הפְּקעת כל שעור של גֹדל ונמצא הוא בן חלקים רבים לאין־סוף וכל אחד מהם הוא קטן לאין־סוף, כלומר, בלי שום גֹדל — אפס. וכיצד יתהַוה כלום מן סכום של לא־כלומים?

ועוד העמיק זֶנון לחדור לתוך מהותה של מחשבת ההתהוות, במאמרו: החץ העף — נָח. החץ העף נָח בכל נְקֻדה ונְקֻדה שבדרכו, ומתי הוא עף? רצונו לאמר: אם אתה מבחין את הנתון מתוך בחינה של התהוות־התחלקות, יש לחַלק את טיסת החֵץ בהתהוותה הזמנית והמקומית לאין־סוף של חלקים ונמצא החֵץ נָח כל רגע באיזו נְקֻדה שהיא, וכיצד מתהַוָּה תנועה מתוך צרופם של רגעי־מנוחה?

לחִנם השיג אריסטו על הפרכות הללו והֵעיר, שֶׁזֶּנון לא הכיר בסגֻלת הרציפות של מקום וזמן. הן דוקא אותה הרציפות מנתקת את הפרכות ומחדדת את הסתירות. אלמלא הרציפות, אפשר היה לראות את התנועה בחינת מַעבר, קפיצה. אבל כֵּון שאין הפסק ואין טרוגים במקום וזמן, הרי כל נְקֻדה בזמן־התנועה מְקבלת לאיזו נְקֻדה במקום־התנועה וכל רגע של תנועה הוא אֵפוֹא גם רגע של מנוחה, והחֵץ הצף נָח כל רגע במקום שהוא נמצא אותו רגע: הרי הַנָּע, מסביר זֶנון, אינו נע לא במקום שהוא נמצא בו ולא במקום שאינו נמצא בו: במקום שהוא נמצא הוא עומד, ובמקום שאינו נמצא ואינו עומד בו אינו גם נע.

מכַּאן שאין משום תשובה גם בתְרוצו של ברגסון — בעִקר־הדבר הקדים לו בְּנְדֶטִי (1585) — שהתנועה אינה בחֲלֻקה תוך־כדי־התהוותה והיא כֻלה תכופה באחדות זמנית שאינה מתפרקת, ורק דרך התנועה, לא בבחינת התהוות חיה, אלא בבחינה הויה קפואה, היא בת־חלֻקה. הַקשיה בעינה עומדת. וַדאי כשאנו מניחים תחלה מציאות התנועה, יכולים אנו גם לחַלקה עד לאין־סוף ולא נמצא בה אלא תנועיות וכל רגע בה הוא רגע של תנועה. אבל זהו מעין דרוש על המערכה. זֶנון עומד ושואל על הנחה זו גופא, על הנחת מציאות של תנועה: כיצד מתהַוה תנועה, והיא סתירה בעצמה? אין תנועה אלא מַעבָר מנקֻדה לנקֻדה, ומאחרי שהזמן התכוף מכֻוָּן למקום הרצוף ואין רוָחות ואין דלוגים לא בזה ולא בזה, מתי מתהַוה המַעבָר? מתי הגוף

בזה־אחר־זה ובזה־אצל־זה. היכן עקירתו, היבן הנחתו? כיצד נתהַוָה, כיצד הוא בהוָ‏תו? השאלות הללו, המפרקות את הַמַתָּן אברים אברים עד לאין־סוף על־מנת לְתַתּוֹ ראשית־ראשית סמוכות אחת אל חברתה, מסתַיעות צֹרך שלילת המתנים באותם יסודות הרציפות, הקטנים־לאין־סוף, שבהם מסתַיעות התשובות צֹרך חיוב המתנים. בכחו של אותו חק־הרציפות סותרת הדעת כל מתן של מציאות וחוזרת ובונה אותו. דין אחד לרציפות הסותרת והבוֹנָה: זו סותרת ברציפות, שוללת בלי הפסקה, זו בונה ברציפות, מחַיבת בלי הפסקה.

אבל כל בנין־ראשית הוא קפיצה, קפיצה מן אין אל יש, קפיצה תוך־כדי־רציפות. הדעת ממאנת לקבל את המציאות מן המוּכן, מן הנתון, מן הַמֻרכב, מסרבת לקפיצות ומפרדת כל מתן פֵרוד אחרי פֵרוד ברציפות לאין־סוף ושוללתו שלילה אחרי שלילה ברציפות לאין־סוף — קופצת ומַנַחת ראשית ומחַיבת, מחַיבת ומַרכֶבת. קופצת פעם אחת, כדי שלא לקפוץ שוב. ומאחר שהיא מַנַחת ברציפות ראשית, הרי שהיא קופצת ברציפות. כל ראשית היא קפיצה.

זו אחת האירוניות של אותה פשרה שבין שתי שכבות הדעת, אחת האירוניות של הערמתה: ההערמה שבין התחומים.

ה

הערָמה זו אינה מניחה את הדעת השואלת. זו חוזרת ושואלת, מגַלה את ההעלמות של השכבה התחתונה, את גנבת־הדעת שבהֶסג הגבולים מן אין אל יש.

ברי, חכמת־הנשגב הִפליאה לעשות. תורת האינפיניטסימל הפכה שאלה לתשובה, סותר לבוֹנה, שלילה לחיוב. אולם אין כֹּחה יפה אלא לזַכּות בני־אדם בחשבונות חדשים לצרכם ולתועלתם, חשבונות של ערכים ויחסים אפילו בין מֻחלטים, אבל אין כֹּחה מספיק לישב את גוף השאלה בבחינתה העיונית. כלום נתישבו על־ידה השאלות העתיקות, השאלות התמימות של זֶנוֹן?

אֲכילוֹס קל־הרגלים אינו יכול להשיג במרוצו את הצב הזוחל, המשׂרך את דרכו באֵי־איזה מרחק ממנו, אינו יכול להדביקו עולמית — זה אַחד הפרדוכסים הַזְנוֹניים, שיש בו לְשַמֵש דוגמה לנגוד הפנימי שבין הדעת המנתחת את המציאות הנזונה ומפרדתה לאין־סוף ובין הדעת הַמַשלמת עם הנתון ומאמתת אותו בהרכבתו המסֻימת.

בדרך־הדפרדה מספר סופי יוצא לידי תנועה אין־סופית, לידי שורה של יסודות לאין־סוף. נניח, שהמרחק (a) בין אכילוס והצב הוא שתי רגל ויחס המהירות שביניהם (m) הוא פי־שנים, הרי כשאכילוס פסע שתי רגל והגיע לסוף המרחק, נתרחק בינתים הצב כדי רגל אחת, וכשאכילוס פסע עוד רגל, נתרחק שוב הצב כדי חצי־רגל, וכך עד־אין־סוף. מתוך הקבלת תנועותיהם ביחס המהירות שביניהם מתהַוה שורה של מספרים לאין־סוף, דְהַינו:

של השאלה, משַמשת תַחנה ראשונה לתשובה; הקטן־לאין־סוף, ספק יש ספק אין, משַמש גשר בין אין ויש, ערוב־תחומים ומַעבר בבת־אחת. וגדולה קפיצה זו, שהרי היא קפיצה מן סתירה אל בנין; הקטנים־לאין־סוף, רוחות של שעורים שנסתלקו מן העולם, כמאמרו של בֶרקלי, הם הבונים את ההוָיה. „והחכמה מ אַ י ן תמצא" – מגבול־אין.

כאן אנו עומדים על אפיָה של רציפות. אין הדעת עושה קפיצות, זאת אומרת: אין מעבָר בה מן אין אל יש. אין הדעת עושה קפיצות לא בשכבה התחתונה ולא בשכבה העליונה. כשהיא בונה את הַמַתָן היא הולכת ומַנַחת בהדרגה, בונה רצופים ולא לסרוגים, נותנת לעצמה דין־וחשבון על כל יסוד קטן־לאין־סוף ואינה סובלת רֶוח והפסק בין חלקי־הבונה; פוסעת פסיעה אצל פסיעה ואינה פוסחת על שום יש. וכשהיא סותרת את הַמַתָן היא הולכת ועוברת בהדרָגה, גם־כן רצופים ולא לסרוגים, שואלת על כל יסוד קטן־לאין־סוף ואינה מַניחה כלום בלי שלילה; פוסעת פסיעה אצל פסיעה ואינה פוסחת על שום יש.

אבל כל התחלה, כל ראשית, כל מתן ראשון היא קפיצה ערמומית מן אין אל יש, מן לא־נתון אל נתון. הדעת הסותרת אין בה להגיע במעשה־האיון שלה עד לידֵי אין ולסתור סתירה מלֵאה, הדעת הבונה אין בה לבנות יש מאין – ושתי שכבותיה נצוצות זו בזו – והרי היא נותקת סוף גבול של שלילה לראשית גבול של חיוב, כאמור, ונתיקה זו היא קפיצה חשאית, זו הקפיצה הבונה, הקפיצה שבתוך הדרָגה, הקפיצה שבתוך הרציפות. ה ק ט ן־ ל א י ן־ ס ו ף ה ו א ע ל ו ם־ ש מ ה ש ל א ו ת ה ק פ י צ ה, ו ב ו ג ם ט י ב ה ש ל ה ה ד ר ג ה, ש ל ה ר צ י פ ו ת. שניות זו מְלַוָה אותו בכל הוראותיו, שכן הוא בחינת פשרה בין שתי צרות־אחות, בין שתי השכבות של הדעת.

אַל תתמה מעתה, אם הרציפות הנבנית מתוך מֻחלטים, כביכול, יוצאת ללמד על היחסיות של היסודות הבונים. חֹק הרציפות, או ההתדבקות, מסמיך וממשיך יסוד ליסוד ומיַחסם זה אל זה. הוא מורה לנו: אין יסוד בודד, בָדֵל ומְפרש מחברו, יסוד בפני־עצמו בלי סמיכות ויחס אל שלפניו ואל שלאחריו; כל־אחד דָבק אל מִשנהו, הכל בנסמך ולא בנפרד, הכל במְחבר, הכל בשכנות. כך משַמש הקטן־לאין־סוף הן לצֹרך ראשית־מחלט והן לצֹרך סמיכות־יחסיות.

נמצאתָ לָמֵד: עֵבר מַשמעה של רציפות מְכֻוָן כנגד לא־יש. אין הפסק ביֵש, אין פנוי מן יש, אין לא־יש (μὴ ὄν) בתוך היש. או כמאמרו של פַרמֶנִידֶס: היש יש, הלא־יש אינו יש. אפילו בהשקפת דֶמוֹקריטוֹס, שאמר: „לא יותר הוא הכלום מן הלא־כלום", אין כפירה ברציפות, מכֵּון שהרֵיק בצדם של הפרדים אינו כאן פנוי מן יש, הלא־כלום אינו כאן לא־יש, אלא מדרֵגה אחרת של ישות. זה דינה של הרציפות הבונה את היש, המחַיֵב את היש חיוב מלֵא בלי חֶסר.

אף אתה נמצא לָמֵד: הרציפות מְכֻונת כנגד כל קפיצה ועם־זה כנגד יש נתין. הַמַתָן הוא קפיצה, כל־אימת שלא נִתַן בכל יסודותיו הראשונים

לישר והן לעקום. אבל מכּון שהיא יוצאת לשמש גבול ראשון לחיוב, ראשית לבנין המתן, היא יוצאת מידי בחינת מחלט לידי בחינת יחס ומקבלת עם־זה דמות ותאר; יותר נכון, היא נותנת עם־זה דמות ותאר; על־ידי הקטן־לאין־סוף אנו משערים את הגדל, את חק התנוצה ונטיותיה. הנוגע המפריש את הנקדה מן קו הצגול ומיחדה בפני־עצמה, המצרטל אותה מיחסיה ומגלה בה ערות סתירה, מגלה את המחלט בחינת הפכפך, בחינת התנגשות של נגודים, כל־בו ולא־כלום. ואלו ביחוסה לקו הרי הנקדה ראשית שמברצת את התהוותו של הקו, וכשאנו מציירים לנו את העגול בהתהוותו מתוך נוגעים אנו מחזירים את הנקדה מבחינתה הראשונה אל בחינה שניה, מן בחינת מחלט שבשלילה אל בחינת יחס שבחיוב; לאמר, מן בחינת תלוש שבשכבה הצליונה של דעת, שכבת הסתירה שמתוך יצירה, אל בחינת מחבר שבשכבה התחתונה של דעת, שכבת הבנין בתוך מתנים.

כיוצא בכך מתיחסים המחלטים בינם לבין עצמם, מתיחסים הקטנים־לאין־סוף זה כנגד זה. הפשיונות, הדיפרנציאלים, הולכים ודורגים ממדרגה למדרגה (dx^3..., dx^2, dx), והקטן־לאין־סוף שבבחינת עומד יוצא לידי בחינת משתנה ביחוס לקטן־אין־סוף ממדרגה עליונה. כל ערכו החיובי של האינפיניטיכמל אינו ערך עצמו, אלא ערך שביחס, ערך שבהשואה, ערך שבגזרה, בפונקציה של הקלות, הקבלות בין ערכים משתנים, משתנים בלתי־תלוים ומשתנים תלוים. כל תורת ההפרדה, האנליזה העליונה, אינה משערת אלא שעורי תנוצות, מודדת את ההתהיות תוך־כדי־התהוות, את השוטף תוך־כדי־שטף, כבזוגו של ניוטון (Fluxion, Flueufe). כיצד? על־ידי שהיא מערכת ומשוה נקדות ורגעים זה לעמת זה. אין שום מובן ל־dx בודד בלי יחסו אל dy, ואין שום מובן למנת־הפשיונות $\left(\frac{dx}{dy}\right)$, שהיא ערך־הגבול של המנת הסופית $\left(\frac{\Delta x}{\Delta y}\right)$, אלא ביחסה של אותה מנת קטנה־לאין־סוף אל השעור הסופי. כל עקרה של גזרה, $x = F(y)$, היא הקבלה ותלות. בה מתבטא חק של התהוות, ואין חק אלא יחס, יחס־קבוע; הגזרה מסמנת את אפיו של חק, אפיו של יחס, ההבדל שבין גזרות הוא הבדל בין איכיות של יחסים. כך המחלטים מתיחסים, הבלתי־משערים משערים, הבלתי־מתחלקים מתחלקים, יש שעורים לשעורים, יש מדרגות לקטן־לאין־סוף — הבלתי־נתונים מהוים את הנתון, השלילות מולידות חיובים.

אלה הן דוגמות נאות לערמומיותה של הדעת הבונה, לערמומיותה הטבעית, החיונית. אלה הן דוגמות נאות לקפיצה הקלה והגדולה שהדעת קופצת בהעלם בשעה שהיא מדדה גבוכה בין תחומיה, תחומי שכבתה העליונה ותחומי שכבתה התדתונה: הקפיצה מן מחלט אל יחס, מן שלילה אל חיוב, מן גבול־אין אל גבול־יש.

קפיצה קלה וגדו ה. קלה, שהרי אותה החנה האחרונה, מקום חנתה

אין בה לא כדי להחריבו כֻלו ולא כדי לבנותו מבראשית. וטעם אחד לאי־יכֹלת כפולה זו: ואי־יכֹלת אחת היא. השכבה העליונה אחוזה ומצֹרה בשכבה התחתונה, צמודה בשכבת המצוי, הנתון. אין לה תפיסה בלא־מצוי, בלא־נתון. על־כן אין הדעת יכולה לסַיֵם את סתירתה בלא־כלום ועל־כן אינה יכולה להתחיל את בניָנה בלא־כלום. היא שוללת לאין־סוף ואינה מנעת עולמית לידֵי שלילה בבחינת אין, שוללת שלילה אחרי שלילה ועומדת על־כרחה בקשורה לאיזה היוב סתום, בשִעבודה לאיזה נתון עליון. זאת אומרת: **היא שוללת ואינה מאַיֶנֶת.** האִיוּן אינו אלא פונקציה, פונקציה אין־סופית של הדעת בשכבתה העליונה, שאיפה אין־סופית. ערכּה, ערך־גבולה (limes), הוא אפס, אין. הולכת הדעת ושואלת והולכת ומתקרבת בשלילותיה אל האַיִן, אבל אינה משגת אותו. דבקה שכבתה העליונה בשכבתה התחתונה ואינה בת־חורים להפטר מן הנתון.

מעתה: אותם הגבולים, המהפכים את השאלה לתשובה ואת השלילה להיוב, מסַמנים את מקום־הַצֹמֶת של שתי השכבות. הדעת בשכבתה העליונה אנוסה להתפשר עם שכבתה התחתונה, אנוסה לבנות תוך־כדי־סתירה, להניח יתֵרות, לשַיֵר שיור כל־שהוא של חיוב, **והרי היא תופסת את הַמַתָּן במעוטו:** קטן־לאין־סוף, פרד, פשוט, ראשית, עִלה ראשונה, בלתי־נראה, בלתי־מוחש, אלהים. השיורים האלה, שיורי־היוב, המצוטים האלה, מעוטי נתון, קרוּים: עצם, מהות, מֻחלט, יש הישים, הדבר־כשהוא־לעצמו, וכדומה. הם הפשרות שבין שתי השכבות, הם משמשים ערובי־תחומים בין שתי הרשֻיות. הם העִכובים האחרונים שבדרך הסתירה, החיובים הראשונים הנצלים מתוך הפונקציה השוללת: התַחנות האחרונות שלפני ערך־גבולה של זו, האַין, הן הראשונות ליֵש.

וכך חוזרת הדעת ובונה את הנתון מתוך שיוריו אלה, מתוך מעוטיו אלה. היא מַתחלת בגבולים האחרונים, במאומה, בסתום, באיקס, אבל מכֵּון שהיא מַנַחת אותם יסוד לנתון, הם מפסידים את משמעותם שקִבלו בשכבה העליונה, משמעות של גבול אחרון לשלילה, של דבר־מה שאינו בערך ושעור, של בלתי־מסתַמן. **מכֵּון שהיא מַנחתם יסוד לנתון, היא נוטלת מהם את בדידותם ובְדֵלותם, מוציאה אותם מתוך יחודם וסתמיותם.** היא בונה עִם כשהיא מיחסת יחסים ביניהם, מערכת ומשערת שעורים בתוך עצמם זה כנגד זה, שעורים בתוך הבלתי־משֻערים. הַמֻחלט כתיהס על־ידה, הפשוט מתפַלג ומוליד פשוטים שניים, שלישיים והלאה, המאומה מסתַמן עם הפקעתו מידֵי פרישות לידי סמיכות. ובלשון המתימטיקה: הנקֻדה הקטנה־לאין־סוף בבדלותה היא מאומה סתם, מחוץ לערך ושעור, נקֻדה של קו ישר ושל קו עקום בבת־אחת, נקֻדה בת דו־פרצופים בקו־הנוגע. ואִלו בסמיכותה היא הקצתה באין־סופיותה לגַדל את הסופי; היא הנקֻדה המהַוָה את הקו המסִים, המהַוָה את ישרו או את עִקומו, הנקֻדה הממַלדת את נטית הקו, כהוראתו של קֶפלֶר. זאת אומרת: הנקֻדה הקטנה־לאין־סוף בבחינת גבול אחרון לשלילה, גבול לסתירת המתן, היא בחינת מֻחלט, מחֻסרת דמות ותֹאר, ולכך היא דבר והפוכו, נקֻדה משֻתפת — בקו הנוגע — הן

מתילדים ומתהוים מתוך הקטן־לאין־סוף: הנקדה הקטנה־לאין־סוף מילדת בתנועתה את הקו הסופי, הקו הקטן־לאין־סוף מילד את השטח הסופי, השטח הקטן־לאין־סוף מילד את הגוף הסופי. האין־סופי, אמר לבניץ, הוא מדתו של הסופי. השלילה, אפשר לנסח ולאמר, היא מדתו של החיוב. דומה, הבלתי־מתחלק של הראשונים (Indivitibile) עלה על־ידי משג הבלתי־סופי (Infinitesimale) לבחינת מתחלק לאין־סוף, אבל צרך הבנין הפקיע מתוך הבלתי־סופי את הפעל שבו, את פעלת החלקה הסותרת לאין־סוף, ונתן לו דמות של שם, שם עצם נגזר מן הפעל – ושוב חזר הבלתי־סופי, המתחלק לאין־סוף, להוראה של בלתי־מתחלק. **זו הערמתו הגדולה של צרך־הבנין.**

כיוצא בזה **הפרד.** אף הוא מקום חניתה של שאלה־שלילה – קדמו לו תחנות שונות והחשובה שבהן שמה: ארבעה טבצים – אף הוא שלילה שנתקה לחיוב. ההפרדה הגדולה־לאין־סוף הולידה פרד קטן־לאין־סוף, הפעל נהפך לשם, ההתחלקות הבלתי־סופית הערימה ונחמה תחום לעצמה: בלתי־מתחלק, א־טומוס.

למדת: כל אותם המשגים העומדים על הגבול, שהדעת מגעת אליהם בדרך סתירתה ומשתמשת בהם לשם בנין, אינם אלא הערמות. פרושם: כאן קנתה הדעת שביתה בדרך שאלתה־שלילתה, סתירת המתנים. וכמה וכמה שמות להערמות אלה, לשביתות אלה: עצם מהות, מחלט, יש הישים, היש האמתי, היש הישי (אפלטון), עומד, ספוק־בעצמו, גואמה, הדבר־כשהוא־לעצמו, נואומנון (קנט), אם שאינו לא במה ולא באיך ולא בלמה (גבירול), הבלתי־מוחש, הבלתי־מכר, הבלתי־נראה, הבלתי־מתחלק, אחד הפשוט, פרד, קטן־לאין־סוף, ההכרח הראשון, עלה ראשונה, נושא ראשון, מניע ראשון, ראשון מחלט (אריסטו), אלהים. **הערמות של תשובות והן כלן שאלות, שאלות השאלות.** החיובים הללו הם התחנות בדרך השלילות מרבות השמות: תארים, הופעות, יחסים, חלופים, מתנים, רבויים, הרכבות, בני־חלקה, מקרים, תלוים, תולדות, וכדומה; כלומר: לא־עצם, לא־מהות, לא־יש.

כל החיובים האלה אות הנגוד טבוע מהם. **מחצים ולמטה הם תשובות, מחצים ולמעלה שאלות.** ילידי שניות הם, השניות שבדעת שתי שכבותיה; שניות של חרות־סתירה ושעבוד־בנין, שניות של יצר יצירה וכפית יצור, כפית מתן. והם מגלים לנו את הטרגיות של הדעת.

ד

הגבולים האחרונים, המעמידים את השאלה־השלילה ומהפכים אותה לאיזו תשובה ראשונה ולאיזה חיוב ראשון, במה כחם?

כחם באפיסות כחה של הדעת, של הדעת בשכבתה העליונה. דעת זו, הממאנת לקבל את המציאות מן המוכן ושואלת עליה, הממאנת לקבל את הנתון ובאה לתתו, לברא אותו בכליה עם כשהיא מפררת וסותרת אותו –

אבל הדעת עומדת בדרכה. דרך – לא, ומקום עמידתה קרוי לה: עצם או מהות, פשוט, יחידה ראשית, עלה ראשונה, נושא, עומד; הדבר כשהוא־לעצמו, המֻחלט. הללו הם שמות של תחנות, תחנות אחרונות של שאלה; שמות של גבולים הם, גבולי שאלה, גבולי שלילה.

מכאן אתה עומד על אפיָם של זוגי־המֻשגים שהם נגודים: תֹאַר – עצם; הופעה – דבר־כשהוא־לעצמו; יַחסי – מֻחלט; סופי – אין־סופי; מֻרכב – פשוט; רבוי – יחידה; תְלוּת – רֵאשית; מֻתנה – לא־מֻתנה; מוחש – לא־מוחש. הם מקבילים לזווגן ולנגודן של שתי שכבות הדעת; העצם הוא שלילת ישותו של התֹאַר; הדבר־כשהוא־לעצמו הוא שלילת ישותה של ההופעה. וכך להלן. לפיכך הפכתי את הסדר שבטבלה זו ואמרתי: תֹאר – עצם ולא, כנהוג, עצם – תֹאַר, וכדומה, כֵּון שהעצם הוא שלילה ביחס לתֹאַר.

בֹּא וּראה. מהי הנקדה הקטנה־לאין־סוף, האינפיניטֶסִימַל? רומה, ראשית למציאות, התחלה לחיוב, הנחת מֻחלט. אבל אין זו אלא הערמה על הפסקת השאלה־השלילה המכֻוֶנת כנגד הנתון. שהרי הוראתו של מֻשג נקֻדה קטנה־לאין־סוף היא: צא וחַלק את המצוי חלֻקה לאין־סוף, צא ושאל על ראשיתו שאלה לאין־סוף, צא ושלל כל נתון וכל מוכן שלילה שאינה פוסקת – צא וּבְרָא אותו. והדעת מתיגעת ושואלת, מתיגעת ושוללת־סותרת את הנתון, ואלמלי נִתנה לה רשות היתה מכרזת את כרוזה האכזרי: אָין! אולם אנוסה היא לחזור על עקבותיה, לחזור ולבנות את המצוי מתוך חָרבנו, אנוסה להשלים בין שני תפקידיה הצוררים זה לזה, שניות סתירה ובנין, והרי היא עומדת על גבול האין וּמַשתקת את שאלתה ומשיבה תשובה: סומכת את הגבול הן לסתירה הן לבנין, משתפתו גבול מְשֻתף לשלילה ולחיוב, סוף גבול לשאלה וראשית גבול לתשובה. זאת אומרת, עם כשהיא משיבה תשובה היא בוגדת בעצמה, עם כשהיא מַעמדת את הפִּצֻלָּה, את ההתחלקות הגדולה לאין־סוף, וקובצת נקֻדה קטנה לאין־סוף בחינת ראשית לחיוב, היא בוגדת בצוויה הפנימי המצַוה לה לשאל עד־לאין־סוף ולשלל ראשית עד־לאין־קץ.

מכאן דו־הפרצופיות של מֻשג האינפיניטֶסִימַל גם במשמעו שבמתימטיקה. משמעו תנוצה לאין־סוף, תנועת התקטנות לאין־סוף, אלא שצֹרך הבנין של הדעת הסותרת מפסיק את התנועה, מַשחילה לתוך נקֻדה וממציא לה מנוחה, כלומר, מַעלים על האין־סוף בחינת תנועה ונותקו לבחינת עומד, ראשית לתנועה: מציל מתוך השלילה הגדולה־לאין־סוף איזה חיוב קטן־לאין־סוף, כאמור. האִינְפִינִיטֶסִימַל הוא שלילה שֶנִתקה לחיוב.

כך נִתקה – מימי לֵבניץ וניוטון, מגלי האִינפיניטסימל – השלילה שבמֻשג הנקֻדה הקטנה־לאין־סוף נתיקה לחיוב בחינת ראשית לקַו, השלילה שבמֻשג קַו קטן־לאין־סוף נִתקה לחיוב בחינת ראשית לשטח, השלילה שבמשג שטח קטן־לאין־סוף נִתקה לחיוב בחינת ראשית לגוף. וכך באה המתימטיקה של תקופת־התחיה לבנות את המקום מתוך גבולי הסתירה והיא גודרת אותו – בנגוד לאיקלידֶס – לא גדרים שבנתון, אלא גדרים שביצירה, גדרים שבהולדה; לא גדרים של קַוים, שטחים, גופים נתונים, אלא של קַוים, שטחים, גופים

ג

הַמָחלט של שאלתה.

שאלתה היא שאלה לאין־סוף, שלילתה שלילה לאין־סוף. ורק שאלתה־שלילתה היא בחינת מָחלט. ואִלו הַמָחלט בחינת תשובה־חיוב אינו אלא עמידה בדרך, בדרך האין־סופית של השאלה, עמידה בתוך האין־סוף של עבודת סתירה.

הדעת שואלת על המצוי החושי שאלת מה־הוא, שאלת אם־הוא, ומשיבה זה־הוא, כך־הוא, חוזרת ושואלת על תשובתה אותה שאלת מָהות־אִמות וחוזרת תשובת זֶהות־כָּכוּת, ושוב שאלה ושוב תשובה ושוב שאלה זו למעלה מזו עד שהדעת מַנַחת הנחה ראשונה למציאות ומצלה עליה את הַשֵם: מָחלט. אבל הנחה זו של זֶהות־כָּכות ראשונה אינה אלא מקום מנוחתה של השאלה. שהרי מִטבעה של אותה שאלה גדולה להתגלגל במחִלות של פצולי שאלות ותשובות גלגולים לאין־סוף, לשאל ולחזור ולשאל בלי־הפסק עד לאין־קץ. מִטבעה שלא להגיע עולמית לאיזו הנחה, לאיזו ראשית; שאין לך הנחה ראשונה אין ראשונה לה, אין לך יסוד ולא תהי אותה השאלה מציצה מאחוריו ושואלת על יסוד היסוד. אלא שהדעת מַערמת על עצמה, עומדת ושובתת ממלאכתה ומהפֶכת סוף־גבול של שאלה לראשית־גבול של תשובה, מהפֶכת סוף־גבול של שלילה לראשית־גבול של חיוב, ומתקררת.

כך הַמָחלט שבשאלה נעשה בהערָמה מָחלט שבתשובה, השלילה הגדולה־לאין־סוף נעשית חיוב קטן־לאין־סוף.

בדרך שאלתה אין הדעת יכולה להגיע עולמית לידי איזו תשובה, בדרך שלילתה אינה יכולה להגיע עולמית לידי חיוב כל־שהוא, אלמלא אותה הערָמה.

בדרך שאלתה על המהות אין היא מוצאת אלא תארים־אֳפָנים, קלִפות; לאמר, לא־מָהֻיות.

בדרך שאלתה על הפשוט, על היחידה, אין היא מוצאת אלא הרכָבות, צרופים, רבויים; לאמר, לא־פשיטות.

בדרך שאלה זו על ראשית, היסוד הראשון או המניע הראשון, אין היא מוצאת אלא תָוֶך, פעולים, עלולים, תולדות; לאמר, לא־ראשית.

בדרך שאלתה על נושא המציאות, על העומד, אין היא מוצאת אלא נשואים, תלוים, חלופים; בדרך שאלתה על הדבר כשהוא־לעצמו, על הַמָחלט, אין היא מוצאת אלא דברים שאינם־לעצמם, כלים, לבושים, צמצומים, יחסים, הופעות. לאמר: לא־נושא, לא־עומד, לא־מָחלט.

וכל הלאִין הללו הם קטעי לא אחד ועולים לידי לא אחד: לא־יש.

בבחינת מהות ומקור. והולכת הדעת הלך ופרק את המצוי, את הנתון, וכל סבה בו נעשית תולדה וכל פועל בו נעשה פעול, עד שהוא מתמסמס ונפרק, ויפה לה.

והוא הדין במאמר ההכרח, שאינו אלא אחת מדמיותיו של מאמר ההסתובבות. מאמר ההכרח של השכל עולה בשכבת התבונה לידי שאלה על ההכרח, לשאלה על ההכרח הראשון. כל שהוא שכלי, הוא הכרחי. אבל התבונה רואה רק ארעיות או הכרח יחסי ושואלת על ראשית־הכרח ועל הכרח מֻחלט.

ולכשתבדוק יפה תמצא, שכל המאמרות עולים במדרגתם העליונה, בשכבה העליונה של דעת, לידי מאמר אחד, לידי שאלה אחת, לידי שלילה אחת: **שאלה על ישות של עצם, שלילת ישותו של היש הנתון.** ביתר דיוק, המאמרות הללו של הדעת אינם אלא צנורות שונים או קטעים של אותה השאלה־השלילה.

כשהדעת שואלת במאמר הכמות שאלת ראשית, הולכת ודורשת לפשיטות, הולכת ושוללת ראשית בנתון החושי, הרי היא שוללת בו ישות של עצם. המֻרכב, מה שאינו ראשית, מה שאינו מקור, אינו לגבה עצם המציאות; או הוא לה שניה לישות, מדרגה נמוכה של ישות.

כשהדעת שואלת במאמר ההסתובבות שאלת עלה ראשונה, הולכת ודורשת לנושא ראשון, הולכת ושוללת עלת־ראשית בנתון החושי, הרי היא שוללה בו ישות של עצם. התולדה, וכל סבה היא תולדה, אינה לגבה עצם המציאות; או היא לה שניה לישות, מדרגה נמוכה של ישות.

כשהיא שואלת על איכות ודורשת לאיכות־ראשית, היא שוללת בנתון ישות של עצם; המֻרכב אינו בחינת עצם, או שהוא מדרגה נמוכה של ישות. כשהיא שואלת על הכרח ודורשת להכרח־ראשית, היא שוללת בנתון ישות של עצם; המקרה אינו בחינת עצם, או שהוא מדרגה נמוכה של ישות.

חוזר אחד לכל חרוזי מאמרותיה של הדעת. אין חלקתם אלא חלקה שבין גזרותיה של אותה שאלה־שלילה גדולה ואינה אלא חלקה בין הנשואים, אפני־המשפטים, שהיא מתיחסת עליהם. לפי־כך אתה מוצא: כל שהדעת עולה בשאלתה־שלילתה מעלה מעלה, היא הולכת ומבטלת את ההפרשים שבין מאמרותיה, מעלה את שאלותיה מתוך החלקה שבדיוטותיהן התחתונות וגואלתן מפזוריהן בצנורות וביחסים — ולפנינו מאמר אחד, קטגוריה אחת, שאלה אחת על המציאות הנתונה וכנגדה. **לפנינו המֻחלט של שאלתה:** שלילת כל המתנים החושיים. זו השאלה על הדבר־כשהוא־לעצמו.

תחלתה יש מן המוכן, בינתים אַין שבשכבה העליונה, וסופה יש מְקים ומְאשר על־ידי השכבה התחתונה. או: תחלתה חיוב תמים, בינתים שאלה־שלילה, וסופה תשובה־חיוב, חיוב ערום.

ב

שאלותיה של הדעת – עד־כמה שאינן נתונות ענין לרצון ואינן בבחינת למה, לָמות – הרי הן בשכבתה העליונה שאלות של אִמות, אם־יש, שאלות על המציאות הנתונה, שאלות שכנגדה. וכל שאלותיה אלה על אִמות המציאות הן בעִקרן שלילות. ולכאורה אינן שאלות תלויות בין הן ולא, אלא שאלות שהן תשובות בהעלם, תשובות לשלילה.

כל מאמרותיה, הקטגוריות, הם בשכבתה העליונה, בתבונה, מאמרות של שאלות או של תשובות־לשלילה, מאמרות כנגד הנתון, קטגוריות על המציאות הנתונה, על מציאות שבעובדה.

מאמר ה ע צ ם הוא בתבונה, מאמר של שאלה. שאלת־מה, או יותר נכון, שאלת „מה־יש?" כבטויו של סוקרַטס. ופֵרושה: כלום יש? כלום יש יש נתון זה, יש חושי זה? כלום עצם הוא, כלום מהות הוא? בדרך שאלה זו, שתשובתה השוללת נעוצה בה בראשה, הולכת הדעת וסותרת, קולפת את המצוי קלִפות קלִפות וקוראת להן: תארים, כלים, הופעות. זאת אומרת, הללו אין שֵם־עצם חל עליהם, הללו אינם עדַין בבחינת מהות. והולכת הדעת הלֹך וקָלֹף את המצוי, את הנתון, עד שהיא ממַסמסת אותו, ויפה לה.

מאמר ה כ מ ו ת הוא בשכבת התבונה מאמר של שאלה, שאלת־ראשית, ראשית במקום ובזמן, שאלת מה־ראשיתו של יש? ופֵרושה: כלום ראשית הוא יש נתון זה? כלום יסודו של יש בו? כלום מקורו בו? בדרך שאלה זו, שתשובתה נעוצה בה בראשה, הולכת הדעת וסותרת, מנַתחת את המצוי נתחים נתחים וקוראת להם: רבויים, צֵרופים, הרכבות. זאת אומרת, הללו אין שֵם־ראשית חל עליהם, הללו אינם עדַין בבחינת מקור. והולכת הדעת הלֹך ונתֹח את המצוי, את הנתון, עד שהיא מפָרֶכת אותו, ויפה לה.

והוא הדין במאמר ה א י כ ו ת, שאינו אלא אחת הדמְיות של מאמר הכמות.

מאמר ה ה ס ת ו ב ב ו ת הוא בשכבת התבונה מאמר של שאלה, שאלה כרוכה בשאלת מהות ושאלת בראשית. היא שואלת את שתי השאלות בבת־אחת, שואלת על המהות שבגלגולים תוך־כדי־שאלתה על ראשיתם, על העִלה הראשונה שבעלולים; טבועה היא הן במאמר העצם והן במאמר הכמות. ופֵרושה: כלום מצוי זה הוא עצם־ראשית? בדרך שאלה זו הולכת הדעת וסותרת, מפרקת את המצוי פרקים פרקים וקוראת להם: תולדות, פעולים. זאת אומרת, הללו אין שֵם עצם וראשית חל עליהם, הללו אינם עדַין

הפשטה אחר הפשטה, לאמר, פושטת ממנו כל המַתָּנים החושיים, שהם לגבה לבושים, קלִפּות, מִקרים. והיא מבקשת את העצם, את המצע הראשון.

היא משתדלת לחדור לתוך־תוכן של הופעות ומחזרת לאחוריו סדרם של אבות ותולדות הִזור אחר חִזור, לאמר, מפרקת את החוליות שבשלשלת הגלויים החושיים, שהם לגבה רק טפֵלים, לְוָאים, ארָעים. והיא מבקשת את המניע שמאחוריהם, את העלה הראשונה.

הדעת באה, בשכבתה העליונה, לברא את החמר הנתון בחושים, לברא אותו מתוכה בלבד, אבל אינה אלא סותרת את המצוי החושי וחוזרת ובונה אותו שוב מתוך המוחש, ומערמת על עצמה.

כיצד היא בונה את עולמה?

כשהשכבה העליונה מתעַנֶּגֶת ויורדת אל השכבה התחתונה ומזדַוֶּגֶת בה, זאת אומרת, כשהשכבה הסותרת, המכֻוֶּנת נגד החושיות, בוגדת בעצמה ומשלמת עם חברתה־צרתה, השכבה המשמשת לחושים.

צא וראה.

היא שואלת על הדברים ומפשטת את היֵּש הפשטה אחרי הפשטה עד אפיסת יש, עד שהיא מגעת לידי אָין. אבל אינה מגעת אליו אלא כדי לשוב ולהלביש את הדברים, לפי המדה שהיא מודדת להם, את הלבושים שאינם משֶׁלָה, זאת אומרת, להניח את מקומה לַשכבה התחתונה, להניח לה לעשות את מלאכתה, מלאכת סִמון ותֵאור בתוך המצוי החושי ולא מעֵבר לו.

היא שואלת על ההופעות ומחזרת לאחוריו סדרם של אבות ותולדות חִזור אחרי חִזור עד התרת כל הקשרים ומגעת לידי אָין. אבל אינה מגעת אליו אלא כדי לשוב ולחסום בשלשלת הטבעות, לפי היחסים שהיא מיחסת ביניהן, את הטבעות שאינן משֶׁלָה, זאת אומרת, להניח את מקומה לשכבה התחתונה, להניח לה לעשות את מלאכתה, מלאכת בֵּרור וצֵרוף בתוך המצוי החושי ולא מעֵבר לו.

דומה, הדעת שואלת שאלות ומשיבה תשובות. אבל במקום חיותה, חֵרותה, בשכבתה העליונה אינה אלא שואלת בלבד, שואלת על המוחשות, על המַתָּנים, וכל תשובה אינה אלא מקום חניָתה של השאלה, התַחנה שבה עָמדה הדעת בדרך מלחמתה כנגד המציאות החושית, עָמדה ונתפַּיסה אם לשעה ואם לדורות. כל תשובה שלה אינה אלא הנחה, הנחה של השכבה העליונה לשכבה התחתונה, וִתּור על חֵרותה לשֵׁם שמושה לחיים.

דומה, הדעת שוללת ומחַיבת. אבל במקום חיותה אינה אלא שוללת, שוללת את המוחשות, את המַתָּנים, וכל חיוב אינו אלא מקום חניָתה של השלילה, התַחנה שבה עמדה הדעת בדרך אִמּתה היהירה ושָׁבתה לשעה או לדורות. כל חיוב שלה אינו אלא הנחה, הנחה של השכבה העליונה לשכבה התחתונה, וִתּור על עצמיותה לשֵׁם שמוּשה לחיים.

זה גורלה — הערמה על עצמה. וזה רתמוס ההערמה וחוזרת:

שתי השכבות של הדעת. הפשטת המתנים החושיים. הפרדה והרכבה. חערמת דעת. חיובים בחינת תַחנות של שלילה. — שאלת־אמות. המאמרות בחינת שאלות־שלילות: עצם, כמות, איכות, הסתובבות, הכרחיות. — הַמֻחלט של השאלה־השלילה. שלילה הנתקת לחיוב ושאלה הנתקת לתשובה. התַחנות האחרונות של השאלה והשלילה. זווגי נגודים. — דר־הפרצופיות של האֲניפיניטֶסִימל. המתימטיקה של אבקלידוס וזו של תקופת־התחיה. הפרֵד. מֻשגי התתומים. חיובים, שהם מחֻצָים ולמַטה תשובות ומחֻצים ולמעלה שאלות. — אפיסות־כחה של דעת. שלילה ואִיוּן. תפיסת הַמַּתָּן במעוטו. בנין מתוך מעוטים. הפקעת האניפיניטֶסִימל מתוך פרישות לידי סמיכות. התיחסות הַמֻחלט, התפלגות הפשוט, הסתמנות האיקס. הפרובלֶמה של קַו־הנוגע. התיחסות הפשיונות בינם לבין עצמם. אפִיָה של פונקציה. הקפיצה שברציפות. עלום־שמָה של הקפיצה הערמומית. המתן בחינת קפיצה. יש ואין. — טענותיו של זֶנון. אכילוס והצב. החץ העף. תרוצו של בֶּרגסון. המעבר מן אפס אל אחד. מחשבת ההתהוות. ניוטון ולַבניץ. הֶרַקליטוס, פַּרמֶנִידֶס, שפינוזה, הֶגֶל. זֶהות שבתוך נגודים. כפירה בתנועה. שלש דרגות של התפתחות במֻשג הסתירה. המתימטיקה עוקבת לשאלות ומערמת עליהן. הטרַגדיה של הדעת. ההתהוות שבבחינת נושא. — העומד והשוטף. התנועה בחינת פונקציה של דעת. פֵּרור הישות. מציאותו של השוטף מֻרבָּה מִשֶׁל העומד. נטיתה של הדעת למעוטי מציאות, לקפאון הישות.

א

לכאורה תפקידה של הדעת להעמידנו על הטעֻיות שהטעונו החושים ודִמוייהם ולתקן בהם פגימות, להבחין ולקַיֵם, להבחין ולפסול, בתוכם ומתוכם, באה לשַמש להם, למַתְּניהם, לגִלייהם, והרי היא עובדת בשדה זרים, שדה חושים: טורחת ומסקלת מתוכם הפכים וסתירות, מיַשֶרת הדורים ועוקרת גִדולים שוטים, דִמויים משקרים, מעדרת בעכור ומצלה בֵרורים, מצָרֶפת ארעים וקובעת קְבָעים, תוחמת את המוחשות וגודרתם גדרי מֻשגים ומֻשכלות. זאת אומרת: הַמַתָנים אינם מִשֶלה והיא רק בחינת מסננת להם, היא נזקקת למצוּי נתון ומוכן לה ומסַיַעת לחושים להבחין בתוך הידיעות שהם עצמם מודיעים – מיַלֶדת להם, כבטויו של סוקרַטֶס ולא במשמעו, את אמתם הכבושה בתוכם, אמת שבעוּבדה.

אבל זו רק שִכבה תחתונה של דעת, השכל. ושִכבה עליונה לה, התבוּנה, ובה מהותה של דעת, חֵרותה. שתי השכבות צרות הן אחת לחברתה.

הדעת במהותה וחֵרותה מסרבת לקבל את המציאות מן המוּכן בחושיות. אין היא מסתפקת כאן בתקוני־טעֻיות, אלא באה לסתור הכל על־מנת לבנות הכל בכליה, באה להתחיל את העולם בה עצמה, להניח לו הנחה מִשֶלה, הנחה ראשונה אין ראשונה לה, והרי היא מכַלה את קרן החושים שבמציאות.

הדעת בשכבתה העליונה משתדלת לחדור לתוך־תוכו של היש ומפשטתו

וכל שהדעת הולכת ומתפתחת היא הולכת הלך ופרר את העולם, הלך וקבץ את פרוריו, מבדקת בו יחודים זה כנגד מזה ומרחבת בו אחודים זה לנבדלה מזה, וכובשתו.

*

כדרך שמושה של דעת בעולם־חוץ, שמושה בעולם־פנים.

נלכד האדם בתוך סבך של יצרים, מעצמו הם ולא עצמו בהם וכאלו שבויה נפשו בתוך נפשו, ואימתם, אימת הזולת שבאני, עליו. והריהו מבקש לו מעמד כנגד החוץ שבפנים, כנגד תאוות רעבתניות האוכלות אותו, כנגד אלים שכורים הנלחמים בו, מבקש לכבש את האחר, את הזר שבתוכו — זו שניה לשמושיה של דעת.

היא גואלת את האדם מגרפוס יצרים ומקרב אלים עם כשהיא חוצצת ביניהם ומסדרתם לו, מבקעת באזמל של שאלת־למה את צעיף החמדה התמימה ומגלה בה ערות סתירה, מצננת זרמת כסופים, קורעת אותם קרעים קרעים ומאוזה אותם אחוי מלבר, מפיגה את טעם עצמם וחמם ומדלדלת את מעינם, סוגר כהות וחבלי שפע, וממלאה אותם כונים ונמוקים קרירים. כך הדעת מקצתה סותרת, מקצתה בונה ואינה נוחה עד שעולה לה שיטה נוחה לה ולשמושה: שיטה של יצרים תשושים, שיטה של צרכים וערכים טהורים־חורים, סלם של אמצעים נתקים למטרות ומטרות נתקות לתכלית עליונה־רחוקה. שיטה על חשבונות והכרה־פנים.

נשברה האביונה, נטל ממנה מוראה ונכנע האל הזר בנפשו של האדם. נתחברו עלובי שבריה, הוקל על המלחמה של תאוות תבעניות, ונכנעו אלים צוררים בצמצום אחדות. נפקעה אימת החיים וסודם עם הפקעת אשם.

וכל שהדעת הולכת ומתפתחת היא הולכת הלך ופצל את היצרים פצולי שאלות ותשובות, הלך ואגדם אגד אמצעים ומטרות, נותקת אותם ממקורם, ההוה, נתיקה לעתיד־לבוא, מתשת את כחם, החמדה, וכובשתם.

* *
*

כך אתה רואה את הדעת בכבושיה והם שעבודיה, שמושיה לחיים, ועכשו צא וראה אותה בחרותה, ברשות־עצמה.

דומה, היא מקרבת את האדם להויה ועשויה להכניע את הזולת, האחר שבחוץ והאחר שבפנים. עכשו צא וראה: היא עצמה — האחר והאל הזר.

שְׁקִיעַת־הַחַיִּים *)

מאת ד"ר יעקב קלַצקין

פרק ראשון:

אִיּוּן הישות

עומד האדם לפני איתני הטבע, נַנס בפני ענקים, יחיד כנגד רַבּים, אני בודד כנגד המוני־המונים של זולָתים, ואימתם, אימת הזולָת, עליו. עומד האדם בתוך ערבוביה של דברים והופעות, בתוך אפלולית מְצקים כבדי תעלומות זוממות וחורשות, בתוך שטיפת פוחזים חולפים ועוברים, פולטים חידות וחוזרים ומבליעים אותן, ואימתם, אימת הסוד, עליו. והרי הוא מבקש לו מעמד בין תקיפי־עולם נוכחים־נסתרים, מבקש מתוך אֵימה לכבּש את הזולָת, את הסוד — זו ראשית שמושה של דעת, שמושה לחיים.

היא מקָרֶבת את האדם לטבע, לטבָעים, מקרבתו לדברים ולהופעות עם כשהיא מפרדת ומפררת אותם על־מנת לקבץ אחר־כך את הפרודים ואת הפרורים ולחַברם שוב. זו דרך כִּבּושיה שבתוכם. היא נוקבת אותם באזמל של שאלת־מה נקבי סמנים ונוקבת שמות להם, משערת בהם שעורים ומיחסת יחסים ביניהם, מבדלת ומקשרת בין בדִלים, מקשרת ומבדלת בין קשורים, מְמַיֶּנֶת מינים ומסַיֶּגת סוגים ומפרטת על־ידם תוך־כדי־הכללה, דרך־יחוד היא מאַחדת ודרך־אחוד היא מיַחדת. כך הדעת מקצתה סותרת, מקצתה בונה ואינה נוחה עד שעולה לה שיטה נוחה לה ולשמושה: שיטה של סִמָּנים, שיטה של יחסים ומסמכים, כללים בולעים לפרטים, קבע בולע לארעי, מדות חותכות את המְצק וחוללות את מלאו, חקי־הויה מקפיאים את ההתהוות ומעמידים את שטפה, מספרי כמות משוים חלוקי איכות, ממתחים ורוקעים את נשמת הבריאה, מרַדדים אותה. שיטה של חשבון והכרח־חוק.

נשבר העולם, נִטל ממנו מוראו ונכנע בפרוריו, בנקבי שמות, סמלי־הכרים. נתחברו שבריו, הוקל עֹל הרִבוי ונכנע בצמצום אחדות. נפקעה אימת הזולָת בהכּרת טיבו, חתוך אבריו, נפקעה אימת הסוד בהכרת הכרח.

---

*) ראֵה „התקופה", ספר כ; גם בנדון הַמְנחים.

מאמרים

טוב־לבו זָנַח לְעוֹלָמִים;
הוּא לָמַד תְּכוּנַת בְּנֵי־אֲדָמָה:
„לֹא אַהֲבַת־רֹךְ, לֹא חֶמְלָה — גְּמוּלָם;
לֹא תַשְׁלוּם־גְּמוּל — אַךְ מְרִי־נְקָמָה
בְּאַחֲרוֹן רִגְעָם יָאֶה לְכֻלָּם!
בְּנֵי תֹךְ וְהַוּוֹת — לְמוּדֵי רָעָה,
הַטּוֹב בְּפָעֳלָם הוּא חַטָּאָה,
וְהַחַיִּים הֵם לָהֶם לְזָרָא...״
כֵּן הָגָה לִבּוֹ — אֱמֶת מָרָה!...

מִן־הוּא וָהָלְאָה — דָּרֵי־תַחַת
מִפְּנֵי פְּגִישָׁתוֹ חַתִּים כָּכָה;
בִּרְכָתוֹ — קְלָלָה, מְרִי־תוֹכָחָה,
הַדָּם מַרְגִּיזָה וּמַרְתַּחַת;
בַּת־עֵינוֹ בּוֹטָה וּפוֹלַחַת, —
לְטִיפָתוֹ זַעֲוַת־קֹר מְעוֹרֵרָה,
וּנְשִׁיקַת־פִּיהוּ הִיא מְאֵרָה!...

תרגם **אביגדור גרינשפן.**

עַל מִצְחוֹ, עוֹטֶה גִיל וּשְׁלוֹמִים,
וּבְחֶשְׁכַת־לֵיל זְמַן רַב מְרַחֶפֶת
נְהָרָה אַחֲרָיו אֶל מְרוֹמִים...
זֶה כְּרוּב־הַמָּוֶת, מוֹת־נְשִׁיָּה
לוֹ קָרָא דְרוֹר מֵעַל אֲדָמָה!...
הוּא גְוִיַּת בְּתוּלָה יְפֵהפִיָּה
לְרִקָּבוֹן־קֶבֶר הִשְׁלִיךְ שָׁמָּה:
נָוֵהוּ – שְׁחָקִים, עֵדֶן־זָהָב.
שָׁם כֹּל, שֶׁעַל אֲדָמָה אָהַב,
שׁוּב יִפְגּשׁ, יֶאֱהַב פַּעַם שְׁנִיָּה!...

גַּם־עַתָּה, כְּמוֹ בָעֵת הַקְּדוּמָה
לֹא שָׁנָה כֹחוֹ אַף בִּמְאוּמָה;
אַךְ סַעַר־כְּאֵבוֹ חָלַף, נָדָם,
כַּחֲלֹף שְׁחוֹר־לֵיל עִם שֶׁמֶשׁ בָּרָה,
רַק אֵיבָה קָרָה אֶל בְּנֵי־אָדָם
בְּלֵב הַכְּרוּב לָעַד נִשְׁאָרָה:
עַל אָבְדַן רֵעוֹ קִרְבּוֹ עֵרִים
מַאֲוַיֵּי־נָקָם, רִגְשֵׁי־שִׂנְאָה;
וְהַשִּׂנְאָה, נִדְמֶה, לַאֲחֵרִים
אַךְ אַהֲבָה לוֹ, לָאֶחָד, הִנֵּה.
כְּאָז כֵּן עַתָּה אֶחָד אוֹנוֹ,
הוּא חוֹלֵף חִישׁ בִּמְעוּף־מַלְאָכִים
אֵין־סוֹף הַיְקוּם, וּבְמַבַּט עֵינוֹ
הוּא מוֹדֵד דּוֹרוֹת אַף נְצָחִים.
אַךְ כְּרוּב־הַמָּוֶת עוּל־הַיָּמִים

עַל פֶּגֶר מוּבָס, נִבְלַת־רָקָב.
לַשָּׁוְא הִשְׁתּוֹקֵק אָז זָהֳרַיִם
לָעֲדָה לַצֲּנוֹת אֶת אַהֲבָתוֹ:
כָּל אֹמֶר־פִּיו, כָּל הֶגֶה־שְׂפָתוֹ
כֹּה קָדַר, נֶעְדַּר אֵשׁ־מַאֲוַיִּים...
לֹא תְצָרְבֵהוּ עוֹד אֵשׁ־דִּמְעָה,
כְּקֶרַח לֶחְיוֹ כְּבָר קָפָאָה,
דַּם־פְּצָעָיו נוֹזֵל קִמְעָה־קִמְעָה;
וּכְרוּחַ־לַיְלָה, בְּצִוְחַת־זְוָעָה
מֵעַל לְרֹאשׁ הַדַּךְ הַלֵּאֶה
נֵץ אֶרֶךְ־הַכְּנָפַיִם דָּאָה.
הָעֶלֶם כּוֹנֵן מַבָּט כֵּהֶה
אֶל כּוֹכַב מָרוֹם, הַרְחֵק תָּעָה,
אֶל עֵין הַיָּפָה בָּעֲלָמוֹת,
הִזְדַּעְזַע, נֶאֱנַק דֹּם — וַיָּמֹת.

בִּשְׂפָתַי־תְכֵלֶת קוֹפְאוֹת, קָרוֹת,
בְּעֵינַיִם כֵּהוֹת־חֲוַרְוָרוֹת,
הַפָּנִים, אַף־זֶה כֹּה נֶחְמָדוֹת,
לִזְוָעָה הָיוּ וְלַחֲרָדוֹת.

צֵל מִי, עָטוּף אֲפֵלָה שְׁקוּפָה,
כְּקֶרֶן תּוֹעָה, בְּרַחֲבֵי אֲוִיר
מֵעַל אֲדָמָה טָס כַּסּוּפָה
וְאֶל אוֹתוֹ כּוֹכָב תָּמִים יַאֲבִיר
עֲטָרָה רַבַּת־אוֹר מַכְסֶפֶת

„עוֹד אָז, בְּאֶרֶץ־מְכוֹרוֹתַי,
לִי קוֹסֵם נָבוֹן, כֹּל יוֹדֵעַ,
עֲתִידוֹת חָזָה: תָּבוֹא שָׁעָה—
וּמִפְעָל כַּבִּיר אֲבַצֵּעַ,
וּבְמוֹ אַגָּדַת־עָם נִפְלָאָה
שְׁמִי יֻרְקַם לְזִכָּרוֹן,
אַךְ...” פֹּה, כִּצְלִיל מִמֶּרְחָק יָבוֹא,
מִלָּתוֹ נִבְלְעָה בַגָּרוֹן,
אוֹר עֵינוֹ כָּהָה, דַּם־לְבָבוֹ
מֵרֶגַע לְרֶגַע קָפָא, קָפָא.
וְעָדָה, תְּפוּשַׂת כְּאֵב־יְגוֹנָהּ,
לֹא שָׁמְעָה הֲגוּת־פִּיו הָרָפָה,
רַק חִבְּקָה אוֹתוֹ בְּיֶתֶר־אוֹנָהּ,
הִיא שָׁכְחָה, כִּי חָלְפָה גָזָה
עֵת מִקְסַם־כֹּהָהּ, שִׁלְטוֹן־רָזָהּ;
כִּי נְשִׁיקַת־פִּיהָ כְּבָר חַלָּשָׁה,
כִּצְלִיל־הַשָּׁוְא לַשָּׁוְא הִיא. תְּפִלָּה.
לֹא תָבִיא צֳרִי לְמַחֲלָה קָשָׁה
וְלֹא תַגִּיהַּ בּוֹר־אֲפֵלָה.
וְשָׁם, בְּאֹפֶק שְׁמֵי־הַטֹּהַר
הוֹפִיעַ כּוֹכָב, כּוֹכָב תָּמִים,
כְּיַהֲלֹם כֻּלּוֹ זַךְ וָזֹהַר,
בִּיקָרוֹ נִצְנֵץ כְּמֵעוֹלָמִים.
וְנִדְמָה: הוּא לֹא יָדַע בְּהִלּוֹ,
לְאָן קַו־אוֹרוֹ אוֹחֵז שְׁבִילוֹ;
כֹּה נָזַל רַךְ וְקַל מִשְּׁחָקָיו

הָאַשְׁמָה בִּי, רַק בִּי, הַיְחִידָה...
בְּרַק כּוֹכָב רִאשׁוֹן — שְׁעַת־הַפְּרִידָה
יְבַשֵּׂר לִי וָלָךְ, חֲמוּדָה.
אֲנִי — הָאָשֵׁם, אַתְּ — נְקִיָּה,
עוֹד־מְעַט תִּשָּׁאֲרִי גַּלְמוּדָה
כְּעַרְעָר בּוֹדֵד בְּמִדְבַּר־צִיָּה...
וְאַף אִם תֹּאהֲבִי פַּעַם שְׁנִיָּה —
לֹא יָפִיץ אָשְׁרֵךְ זִיו־קַרְנָיִם:
מִי יֵדַע אֲשֶׁר פַּעֲמָיִם?...

„הוֹי, לָמָּה עַתָּה נְשִׁיקָתֵךְ
הַלּוֹהֲטָה כְּאֵשׁ־שַׁלְהֶבֶת?
כְּבָר מַחַץ־פְּצָעַי לֹא יַחְשֵׂךְ,
הִיא מְזוֹרִי בְּיֶתֶר־אוֹן צוֹרֶבֶת,
לִי תַזְכִּיר אָשְׁרִי, אֲשֶׁר גָּאָה...
הָהּ לוּ רַק נַפְשִׁי זֹה הַשָּׁעָה,
כֹּל מַה־שֶּׁהָיָה לוּ שָׁכְחָהּ!
אֲהָהּ, קֹר־מָוֶת אוֹפְפֵנִי,
כִּבְמֶלְקָחַיִם יִלְפְּתֵנִי...
וַאֲנִי עוֹד צָעִיר, צָעִיר כָּכָה!
הָהּ כַּמָּה יָמִים, לֵילוֹת נָאִים
הָיִינוּ מְבַלִּים בַּדּוּמִיָּה,
בְּצֶאֱלֵי שִׂיחִים וַעֲפָאִים,
לוּ יַד־הַגּוֹרָל הָאַכְזָרִיָּה
לֹא שָׁמָה לְאַל אֶת־כָּל־תִּקְווֹתָיו!...

לְאָחוֹר לָשׁוּב הִיא חוֹשֶׁבֶת;
אַךְ אַהֲבָתָהּ הָעֲצוּמָה
שׁוּב גָּבְרָה בָּהּ עַל פַּחַד־מָוֶת;
וְחִוֶּרֶת־לֶחְיָה כֹּה עֲדִינָה,
קְצֵה רֹאשָׁהּ עַל חָזֶהָ נִשְׁעָן...
בְּלִי־נוֹעַ תַּעֲמֹד! — כֹּה בְחִנָּהּ
שׁוֹשַׁנָּה עַל גַּל־קֶבֶר תִּישָׁן!...
וַאֲהוּב־לְבָבָהּ אֵי? — וּמַה אִם
כְּבָר נָפַל, אֵינוֹ עוֹד בַּחַיִּים? —
אַךְ קוֹל־עֲנוּת מִי לִבָּהּ פִּלַּח?...
מִי־זֶה מְפַרְפֵּר פֹּה, דְּקוּר־שָׁלַח?
נֵד חַלְלֵי־חֶרֶב עוֹטֵר אוֹתוֹ,
עוֹד־מְעַט וְיָבוֹא רֶגַע מוֹתוֹ...
מִי זֶה? — אֵת אֲשֶׁר־יָגֹרָה בָּא לָהּ! —
זְהָרַיִם!

„אַתְּ פֹּה עוֹמְדָה, עֲדָה?
הָהּ! לֹא תָבִיאִי עוֹד הַצָּלָה
לְנַפְשִׁי! וְלָמָּה כָּל־הַחֲרָדָה?...
לֹא לְבִעוּתֵי בַלְהוֹת־קְרָבוֹת
עֵינַיִךְ נִבְרְאוּ הַנָּאווֹת,
לֹא לִרְאוֹת דָּמִים נוֹצְרוּ הֵנָּה;
רַק עֹז אַהֲבָתֵךְ הַיְתֵרָה
הֱבִיאֵךְ, בְּלִי־תוֹעֶלֶת, הֵנָּה...
רַק נַפְשִׁי אִוְּתָה זֹאת הַמְּאֵרָה
וַתְּהִי לִי! — בָּא קֵץ הַתַּעֲלוּמָה,
עֵת בְּלִי חֲלוֹם תְּחַבְּקֵנִי תְנוּמָה...

לְהָחִישׁ יֵשַׁע לַיְפֵהפִיָּה;
הוּא עָזַב דְּוּיִם בְּרִגְעֵי־גְסִיסָה
וְחָשׁ לַהֲקִימָהּ שׁוּב לִתְחִיָּה,
אֶל דִּמְעוֹת עָדָה לֹא שָׁעִיתָ!...
הוֹי, הֲיִתָּכֵן? — כְּרוּב־תִּפְאֶרֶת
בְּעֵינֶיךָ, נַצְוֵה־לֵב, לֹא יָקָר
מִדִּמְיוֹן־שָׁוְא, מֵחֶזְיוֹן־שֶׁקֶר?...
הִיא צוֹפָה, מְחַכָּה... כְּבָר שׁוֹרֶרֶת
דּוּמִיָּה בְּרַחֲבֵי הַגֵּיאָיוֹת,
כְּבָר נֶעֶלְמוּ שְׂרִידֵי שְׁנֵי הַצְּבָאוֹת,
רַק גְּוִיּוֹת שְׁסוּעוֹת, נִבְלוֹת־פְּגָרִים
מְכַסּוֹת סָבִיב עֵין־הַכְּפָרִים...
הָהּ, הֵיכָן מַלְאַךְ־הַנֶּחָמָה,
אֵי כְּרוּב גַּן־עֵדֶן רַב־הַיֶּשַׁע? —
מְעֻנֵּה תַּאֲוַת־הָאֲדָמָה,
אֶל תַּחֲנוּן בְּנֵי־חֲלוֹף לֹא יֵשַׁע...
כְּבָר רוֹעֵד אוֹר־הַשְּׁקִיעָה רָעֹד
וְהָוֹ... דְּמִי... וְהוּא לֹא בָא עוֹד!...

הִיא יוֹרְדָה אֶל הַגַּיְא לְאִטָּהּ
וְרוֹאָה מַחֲזֶה רַב־מְחִתָּה,
בִּדְמָמָה בֵּין הַפְּגָרִים תּוֹעָה;
כְּמוֹ חַף מֵחֵטְא לִפְנֵי הַתְּלִיָּה,
לְבָבָהּ נִרְגָּשׁ בָּהּ תְּקִיף־סוֹעָה,
מִפַּחַד, תִּקְוָה וְצִפִּיָּה;
כִּירַאָה הַרְגָּשָׁתָהּ קְדוּמָה

וְהוֹד־גִּבּוֹרִים — שֵׂישׂ־מִצְחֵהוּ. —
וּפִתְאֹם פָּלַח לֵב הָאַבִּיר
חֵץ־מָוֶת שָׁנוּן — כְּזֶרֶם כַּבִּיר
דַּם פִּצְעוֹ זָב — וַיִּפֹּל אַרְצָה
וְאַף צְוָחָה אַחַת לֹא הִתְפָּרְצָה
מִגְּרוֹנוֹ, עֵת הַצָּר בְּקוֹל־צָהֳלָה
שָׁכוּר עֹז־נִצְחוֹנוֹ הֵרְעִים עָלָיו
וּבְהֶמְיַת־תְּרוּעָה עָבַר חָלָף,
אָפוּף שַׁלְהֶבֶת־נִשְׁקוֹ, הָלְאָה...

מֵעַל רֹאשׁ סֶלַע רָם, קֵרֵחַ,
הִשְׁקִיפָה עָדָה הָעֲנֻגָּה,
אֲחוּזַת־כְּאֵב, לְחוּצַת־תּוּגָה,
עַל קָרְבּ־הַדָּם הַמִּתְלַקֵּחַ;
אַט אַט הִתְרוֹמֵם חָזָהּ רוֹעֵד,
לְבָבָהּ הָלַם בָּהּ מִיִּרְאָה,
לִרְגָעִים אֶגֶל־דֶּמַע לוֹהֵט
זָע בְּעֵין־הָעֶצֶב הַמַּזְהִירָה...
הָהּ אֵלִי! בְּעַד אֵלֶּה הָעֵינַיִם
מִי אִישׁ לֹא הִקְרִיב זֵר הַגְּבוּרָה?
אַךְ יָקֹר יָקַר לַזְּהָבִים
נְתִיב־דָּם — מְלַטֵּפֶת יַד בַּחוּרָה,
הַפּוֹתֶה! לִבְּךָ גֵּא לֹא יָדָע
הוֹד מִכְמַנֶּיךָ, יִקְרַת עָדָה;
שָׁכַחְתָּ, כִּי הַכְּרוּב הֶעָנָו
הִזְנִיחַ זֹהַר גַּן־עֲדָנָיו

שְׁאוֹן הַקְּרָב הִתְגָּעֵשׁ, הָמָה,
וְנִדְמָה: אַנְשֵׁי־הַמִּלְחָמָה
הִשְׁתָּאוּ בְּעַצְמָם עַל הַשָּׁאוֹן.
אַךְ בְּנֶפֶשׁ בְּנֵי־חֲלוֹף הַנְּקָמָה
הִיא מַלְכָּה — וְעַזָּה מִתְמָהוֹן.

אֲיֻמָּה הָיְתָה וְנוֹרָאָה
זֹאת פְּגִישַׁת מַחֲנוֹת הַנֶּאֱבָקִים,
כְּהִתְנַגְּשׁוּת שְׁנֵי חֲזִיזֵי־בְרָקִים
בֵּין עָבֵי־דָם. בִּבְלִי הַרְפָּאָה
הִתְגָּרָה עִדָּן רַב נִמְשָׁכָה,
דְּמֵי־אָדָם נִגְּרוּ כְּמֵי־נְחָלִים,
וּכְמוֹ צְאֱלִים תָּעוּ דְגָלִים
עַל הַהֲמוֹנִים הַחֲשֻׁכִּים,
וּבְשַׁוְעַת־מָוֶת וּבַאֲנָחָה
חֲלָלִים נָפְלוּ עַל חֲלָלִים...
אַךְ הִנֵּה קְהַל מְנַצְּחִים־מֻכִּים
נְסוֹגִים אָחוֹר תְּקוּפֵי־אֵימָה,
בִּשְׁבִילִים רְוּוּיֵי־דָמִים הֵמָּה
עַל־נַפְשָׁם בּוֹרְחִים מַעֲבָרִים...
רַק לוֹחֵם אֶחָד, מְקַף אוֹיְבָיו,
לֹא אָבָה לָנוּס. נֵד שֶׁל פְּגָרִים
קָם סְבִיבוֹ וּסְבִיב מַחֲנֵה שׁוֹבָיו...
וְהִנֵּה נִצַּב בִּבְלִי־נוֹעַ,
לֹא הָיָה נָסִיךְ וְלֹא שׁוֹעַ,
אַךְ עֹז הִבִּיעָה בַּת־עֵינֵהוּ,

יְסַמְּאוּ מוֹשְׁלָיו הֶעָרִיצִים?
הַפֶּרַח הַמְּמֹעָךְ יַאְדִּם
מִדַּם חֲלָלִים, דַּם בְּנֵי־אָדָם;
בִּמְקוֹם כְּנַף־רְנָנִים נַעֲלָסָה
יְפַלְּחוּ אֲוִיר חִצֵּי־בְעָתָה,
עֵין שֶׁמֶשׁ תּוּעַם עִם הַתִּגְרָה
וְכָהֲתָה מִכֹּבֶד פִּגְרָהּ,
וְאֶנְקוֹת מֻכִּים, צַהֲלַת מַכִּים
תַּמְרֵצְנָה אֶת כָּל צִפּוֹר־כָּנָף
נְדוֹד לַנֵּכָר, לַמֶּרְחַקִּים
וְלָתוּר שָׁמָּה בַּד וְעָנָף,
בִּמְקוֹם אוֹר־יוֹם רַב־דְּמֵי כַּלַּיִל,
בִּמְקוֹם אַהֲבָתָם, יִקְרַת־חִנָּם,
לֹא תִּרְמֹס רֶגֶל אַנְשֵׁי־חַיִל,
לֹא יַאְדִּים דָּם הַנִּשְׁפָּךְ חִנָּם.

הַס!... קוֹל חֲצוֹצְרָה, שְׁאוֹן הֲמוֹנִים,
עַמּוּדֵי־אָבָק רוֹם מִתְנַשְּׂאִים,
כְּבָר עָפִים חִצֵּי־קְרָב רִאשׁוֹנִים
מִשְּׁתֵּי מַעַרְכוֹת הַקַּלָּגַּסִּים.
וּבְשַׁחַק־תְּכֵלֶת שֶׁמֶשׁ תָּמִים
הִגִּיהַּ בְּקַוֵּי־אוֹר אַדְמוֹנִים
אֶת הַלִּגְיוֹנוֹת הַנִּלְחָמִים,
אֶת הַחֲרָבוֹת, הַכִּידוֹנִים.
וְכֹה הִתְנַגְּשׁוּ הָעֲנָקִים
וְקָרְבוּ זֶה אֶל זֶה נֶאֱבָקִים;

לַגִּבּוֹר לַעֲנֹד זֵר־הַתְּהִלָּה;
אַךְ גַּם אִם תַּחְפְּצִי, חָלִילָה...
לֹא! נַפְשִׁי לִרְאוֹת דָּם מִתְאַוָּה!
מַה־לִּי בִּעוּתֵי־קְרָב וּזְוָעוֹת,
מַה־יַּד־הַגּוֹרָל לִי, מַלְאָכִי?
מָה? אַתְּ מַחֲוִירָה?... דְּמָעוֹת! דְּמָעוֹת!
אַל־נָא, יַקִּירָה, תִּתְיַפָּחִי!"
וְהַכְּרוּב־הַנַּעֲרָה אֵלָיו שָׂחָה:
„הַאִם רָאִיתָ, אֵיךְ נִשְׁקָפָה
בִּרְאִי הַיְאוֹר שׁוֹשַׁנָּה יָפָה? —
עֵת חֶלְקַת מֵי־הַתְּכֵלֶת נָחָה,
גַּם הַשּׁוֹשַׁנָּה לֹא תָנוּעַ;
אַךְ אִם רַק רוּחַ רַעֲנַנָּה
אֶת מֵי־הַיְאוֹר תְּזַעֲזֵעַ —
אִם לֹא יְהִי צֵל הַשּׁוֹשַׁנָּה
כַּגַּל הַזֶּה הַמִּתְנוֹעֵעַ?
הֵן יַד־הַגּוֹרָל, אֶרְאֶה עַתָּה,
כֹּה קָשְׁרָה לִבְּךָ אֶל לִבָּתִי.
אֲנִי — שׁוֹשַׁנָּה, מִשְׁבָּר — אַתָּה,
וְתוּגַת־לִבְּךָ הִיא תוּגָתִי.
מִי יֵדַע? — שָׁעָה זוֹ בְּחַיֵּינוּ
אוּלַי אַחֲרוֹנָה לְאָשְׁרֵנוּ!..."

שַׁלָּמָּה פִּרְחֵי גַיְא וָגֶבַע
נִיחוֹחֵי מוֹר וְנֵרְדְּ מְפִיצִים?
שַׁלָּמָּה הַדְרַת זִיו־הַטֶּבַע

יְהִי צִיּוּן יָחִיד שֶׁל הַגֶּבֶר,
אֶת־נַפְשׁוֹ תָּמִיד מִלֵּא צְלָלִים
הָרַעְיוֹן שֶׁל הֲבֵל־הֲבָלִים?
אִם לִי הָרֶגַע? — לֹא, נֶאֱהָבָה!...
רְאִי: שָׁם הַרְחֵק תְּקוּעִים צְרִיפִים,
בָּם חוֹנִים אַלְפֵי אַנְשֵׁי־צָבָא
שֶׁל שְׁנֵי מְלָכִים מְאֹד תַּקִּיפִים;
וּמָחָר, עֵת בְּצַב רָקִיעַ
אַךְ צִפִּירַת־בֹּקֶר תִּפְקַח עַיִן,
חֲצוֹצְרַת־קְרָב בְּעֹז תָּרִיעַ
לְשִׁקְשׁוּק צִלְצְלֵי כְלֵי־זַיִן.
אֶל אַחַד צִבְאוֹת שְׁנֵי הַמְּלָכִים
לְהִסָּפֵחַ — מְגַמָּתִי;
אַךְ אִם תְּהִי מְנָתִי בַמְנֻצָּחִים,
לַשָּׁוְא תְּחַכִּי לְשִׁיבָתִי —
רַק גַּל הַמְּרֻדָּף בְּלֶב אֹקְיָנוֹס
בְּקֶצֶף דָּכְיֵי־מִשְׁבָּרִים הוֹמֶה
יְבַקֵּשׁ מִפְלָט לוֹ וּמָנוֹס
לִנְאוֹת הַקָּנֶה וְהַגֹּמֶא.
אַךְ אִם נֶעְטַר זֵר־נִצָּחוֹן
וּבְסַעֲרַת־קְרָב לֹא אֹבַד אָבֹד,
לָךְ תֵּת כָּל־שְׁלָלִי אֲנִי נָכוֹן,
וְלִי רַק אַשְׁאִיר אֶת־הַכָּבוֹד...
אָז נֵדַע חֶדְוַת־אֹשֶׁר שְׁנֵינוּ
וּנְבַלֶּה בְעֹנֶג אֶת־יָמֵינוּ...
יָדַעְתִּי: תָּמִיד חָמְדָה אַהֲבָה

לְמַשַּׁק מִשְׁבְּרֵי הַמַּיִם,
בִּשְׁעָפִים תָּפוּשׂ, עַל־יַד עֵדָה
הָרַכָּה יָשַׁב־לוֹ זָהֳרַיִם.
מְגָהִים קַוֵּי זְהַב־הַשְּׁקִיעָה,
הִצְהִירוּ גַּלִּים בְּהִירִים, זַכִּים,
וּפִתְאֹם נִשְׁקְפָה אֳנִיָּה
בְּעַד עֲרָפֶל הַמֶּרְחַקִּים.
וּמַבַּט עַיִן גְּדוֹלָה, שְׁחוֹרָה
הָרִיבָה נָתְנָה בוֹ בַחֲשָׁאי –
אַךְ סַעַר־סֵתֶר, סַעַר נוֹרָא
הִתְחוֹלֵל אָז בְּלִבּוֹ פִּרְאִי;
הוּא כוֹנֵן עַיִן תּוֹעָה, נוּגָה
אֶל קְצוֹת הַמַּעֲרָב הַחַכְלִילִים,
וּבְאָחְזוֹ יָדָהּ הָעֲנֻגָּה
אֵלֶיהָ עָרַךְ אֵלֶּה מִלִּים;
„לֹא אוּכַל שְׂאֵת עוֹד הַמּוּעָקָה
בִּישִׁימוֹן זֶה, בְּאֶרֶץ מְלֵחָה,
לִי דְרוֹר – אַךְ נַפְשִׁי מְרֻתָּקָה:
הִיא פּוֹרְצָה לָצֵאת מִן הַחֲשֵׁכָה...
מַה חַיַּי? – תְּנִי לִי כוֹס־הַתְּהִלָּה –
וְלוּ בָהּ יָצוּק רַעַל־סַמִּים –
עַד־תֹּם אֲרִיקָהּ – לֹא אָחִילָה:
אִם לֹא מֵי־רוֹשׁ – כָּל הַמַּנְעַמִּים?
אִם כֹּה אוֹ כֹה יוֹם־פְּקֻדָּה יָבֹא
וְנֵר חַיָּתִי יִכְבֶּה כָבֹה...
הַגִּידִי, אִם רַק גַּל־הַקֶּבֶר

לְרַצּוֹת אֶת הָאִישׁ הַמְדֻכָּא.
הַאוֹתוֹ פְּקֻדַּת־אֵל מְנִיאָה
מְנַחֵם נֶפֶשׁ מְעֻנַּת־דְאָבָה?
וּבְרוּחוֹ, רוּחַ־מַלְאָךְ פְּלִיאָה,
הָרִיבָה מֵשִׁיב הוּא לִתְחִיָּה.
וָנֵס! שׁוּב זוֹרֵם דַּם־לְבָבָהּ,
וּבְצֵל רִיסֶיהָ הַמַּבָּטִים
שׁוּב יוֹקְדִים, מְלֵאֵי אוֹן־לְהָטִים,
כֵּן כְּרוּב־הַמָּוֶת נִמְזַג כֻּלּוֹ
בְּכָל חֶדְוַת־חַיִּים רַעֲנַנָּה,
אַךְ שִׂכְלוֹ בָּא מֵאָז עַד־גְבוּלוֹ
וְעֹז שִׁלְטוֹנוֹ־רָז נִשְׁתַּנָּה;
רַק בַּאֲפֵל זִכְרוֹנוֹ כְּמוּסָה
מַחֲשֶׁבֶת קַדְמוֹן־תּוֹר עַד־עָתָּה;
לְעָדָה כֹּה מוּזָרָה דְמוּתָהּ,
כְּאוֹר מַזָּר תּוֹעֶה בְּלֵיל־צַלְמָוֶת.
לָהּ רִגְשֵׁי־גִילָהּ כֹּה מְגַחֲכִים,
וְעַל עֲתִידָהּ — צְעִיף מַשָּׁאוֹן...
וַיִּהְיוּ כָּל מַאֲוַיֵּי־נְצָחִים
לְחֵשֶׁק אֶחָד בָּהּ רַב־גָּאוֹן.
כָּל עֶדְנַת־רֹךְ, כָּל חֶמְדַּת־תַּאֲוָה
הֵבִיאָה אֶשְׁכָּר לְבְחִיר־לִבָּהּ —
כְּמוֹ קֹר־הַמָּוֶת בָּהּ לֹא כִבָּה
יְקוֹד־הַדָּם וְאֵשׁ־הָאַהֲבָה!...

עַל סֶלַע חוֹף, לוּט סוֹד־אַגָּדָה,

נְשִׁיקַת פִּי הַמַּלְאָךְ זָעָה;
תַּת אשֶׁר אַחֵר — הוּא לֹא יָדַע.
אוֹ — טֶרֶם רָאָה אֶת בְּחִיר עֲדָה...
אַךְ מַהֵר פָּגַשׁ לְאוֹר־הַמְּנוֹרָה
מַבָּטוֹ, מָלֵא מְרִי־תוֹכָחָה,
וּבְרֶגֶשׁ־צַעַר וְחֶמְלָה טְהוֹרָה
הִתְעַטְּפָה נַפְשׁוֹ, הִשְׁתּוֹחָחָה.
כֵּן, פְּעָמִים הִרְהֵר גַּם חֲרָטָה,
חָשׁ דַּאֲבוֹן־לֵב עַל חֵטְא שֶׁחָטָא,
הוּא גָזַל כֹּל מֵאֵת זָהֳרַיִם:
יְחִידָה הָיְתָה לוֹ בַחַיִּים;
הִיא הָיְתָה בְּחִירַת־מַחְשְׁבוֹתָיו,
רֹאשׁ־מַאֲוַיָּיו, יְקַר־רִגְשׁוֹתָיו.
וְהוּא לֹא בָכָה... רַק הַמֵּצַח
הַחִוֵּר שָׁח, כִּי הָעַצֶּבֶת
הָעַזָּה גָּבְרָה עַל הַמָּוֶת,
וְאַף כִּי אָבְדָה לוֹ לָנֶצַח.
וְהַמַּלְאָךְ יָדַע — וְאֵיךְ לֹא דַעַת? —
כִּי זַעֲקַת יֵאוּשׁ מָר מִטְבַּעַת
בְּקֹר שְׁתִיקָתוֹ הָעֲמֻקָּה,
כִּי קַל לָאָדָם לִשְׁפֹּךְ דְּמָעוֹת
מִנְּשֹׂא מְצוּקוֹת־דְּמִי נוֹרָאוֹת
בְּלִי כָל־סִמָּנִים שֶׁל צוּקָה!..

וּבְלִבּוֹ חָלְפָה חִישׁ מַחֲשָׁבָה,
לַמַּלְאָךְ יָאָה: חָשׁ הוּא תְשׁוּקָה

לְמְרַאֲשׁוֹתֶיהָ — מְלֵא עִצָּבוֹן
וּפַחַד־רָז, בְּפִיק־בִּרְכַּיִם,
אָכוּל עָשׁ־שֶׁפֶק, מְרִי־דְאָבוֹן
וְיֵאוּשׁ, עוֹמֵד זָהֳרַיִם.
בְּיַד הַנּוֹדֵד מַחֲוִירָה
יַד עָדָה הַחַלָּשָׁה־קְרִירָה,
אֵשׁ־חַיִּים לֹא תְחַמְּמֶנָּה:
„הַמָּוֶת — יַחְשֹׁב — רָחוֹק עֲדֶנָּה!
הַיָּד — לֹא־חַיִּים; קַל מְזוֹרָהּ —
אַךְ אֵין זֶה עוֹד הַקֵּץ הַנּוֹרָא!"
כֵּן יֵשׁ הַתִּקְוָה תְּגַל לַנִּדַּחַת
אוֹר־שָׁוְא מְנַצְנֵץ רָחוֹק־רָחוֹק,
וְאַף כִּי קַו־אוֹר זֶה כְּבָר נִדְעָךְ —
הִיא לְמִשְׁבַּתֵּנוּ תוֹסִיף שָׂחֹק;
וְאַף כִּי סָפָה כָּל־נֶחָמָה —
הִיא עוֹד מְהַבְהֲבָה בַּנְּשָׁמָה...

וּכְרוּב־הַמָּוֶת אָז בִּדְמָמָה
בְּאֹפֶק שְׁמֵי־הַדָּרוֹם נִשָּׂא;
וּפִתְאֹם קוֹל נְהִימָה שָׁמַע,
בְּכִי־אַהֲבָה מָר... וְאֶנְקַת־גְּסִיסָה...
מְהִיר־כְּנָפַיִם, כְּחֵץ מִקֶּשֶׁת,
טָס, רַד אֶל עוֹלַם־הַיְצוּרִים.
הוּא רָצָה לַמְתִּיק לַגּוֹסֶסֶת
אֶת אַחֲרוֹן עֶצֶב־הַיִּסּוּרִים...
וְעַל שִׂפְתֵי עָדָה הַנִּכְנָעָה

בִּתְכֵלֶת שַׁחַק לְבָנָה בָרָה,
מְעֻטֶּרֶת פְּנִינֵי־פָז, זוֹרַחַת
וְאֶל פִּי הַמְּעָרָה יוֹצְקָה זָהֳרָהּ,
וְגַל הַמְּצוּלָה הָרוֹתַחַת,
מְלֵא צִנַּת־לֵיל וּפְנִינֵי־קֶצֶף,
מִתְנַפֵּץ אֶל הַכֵּף בְּשֶׁצֶף.
בְּשָׁעָה זוֹ קוֹל רַךְ — אֶזְכֹּרָה —
בְּלִוְיַת צְלִילִים, כְּלֵילֵי־אוֹרָה,
הִשְׁתַּפֵּךְ, מָלֵא עֶדְנָה, גָּוַע
שָׁם הַרְחֵק מֵאֲחוֹרֵי גָבַע:
זֹאת הַמַּנְגִּינָה פָּרְצָה, עָלְתָה
מִתּוֹךְ הַמְּעָרָה שֶׁבַּגִּבְעָה.
וּבְכֹחַ אֵיזֶה שָׂטָן כָּלְתָה
לָנֶצַח שִׁירָה זֹה מַרְהִיבָה?...

עַל עֶרֶשׂ־דְוָי — בְּלִי דֵעָה צְלוּלָה,
כִּמְעַט בְּלִי־רֶגֶשׁ, בְּלִי־נְשִׁימָה,
שׁוֹכֶבֶת עָדָה הָאֲמוּלָה.
כָּל רוּחַ קַלָּה לֹא יַחֲלִימָהּ;
שָׁוְא עַיִן כֵּהָה, תְּשׁוּשַׁת־מַחֲלָה,
תְּכוֹנֵן דֹּם אֶל פְּאַת הַמִּזְרָח,
לַשָּׁוְא לַבֹּקֶר הִיא מְיַחֲלָה:
לָהּ נֹגַהּ־שַׁחַר שׁוּב לֹא יִזְרָח,
בְּטֶרֶם בֹּקֶר תִּשְׁכַּב אֶמֶשׁ,
בִּמְקוֹם אֵין־חֵפֶץ עוֹד בַּשֶּׁמֶשׁ.

עַל צוּקֵי לְבָנוֹן, תְּפוּשֵׂי־רָזִים,
מִתְנַשְּׂאִים בְּרוֹשִׁים כַּעֲנָקִים,
וּסְבִיב גִּזְעֵיהֶם נֶאֱחָזִים
חֲרוּלֵי קִסּוֹס־הַר הַזְּקִים;
לוּ הִירֹק סִיפַת־הָר וְחִרֵקֵד,
לוּ בְזַעֲמָה־עֹז הַבְּרוֹשׁ יִשָּׁבֵר –
סְבִיב גִּזְעוֹ קִסּוֹס עָב מִתְלַכֵּד,
לֹא גַלְמוּד יֵרֵד אֱלֵי־קָבֶר!...
לוּ מִנַּת זָהֳרַיִם כֹּה בוֹדֵדָה,
אַךְ עָדָה אִתּוֹ – וְרִישׁ לֹא יֵדָע.
עַלִּיזָה, פְּזִיזָה כְּצִפֹּרַת־הָרִים,
נְעִימָה כְּפִרְחֵי־מוֹר נֶהְדָּרִים,
גִּזְרָתָהּ, לִבָּהּ – אֵשׁ־מַאֲוַיִּים,
שְׁתֵּי שִׁמְשׁוֹת־דָּרוֹם – הָעֵינַיִם.
כֹּל הָיָה לָהּ רַק שְׂחוֹק־שַׁעֲשׁוּעִים –
וּפִתְאֹם זֶה הַהֵלֶךְ אָתָא
לְבֶן־פָּנִים, גֵּא וְרַב־תַּעְתּוּעִים
בְּרַהַב עֵינוֹ, בְּקֹר חֻצְפָּתָהּ.
וּתְשׁוּקָה נוֹלְדָה אָז בִּלְבָבָהּ
בְּעֵינוֹ לַצִּית אֵשׁ־לֶהָבָה,
בְּלִבּוֹ לָעִיר, לֵב־קִפָּאוֹן,
מְצוּקוֹת־אַהֲבָה, כְּאֵב־שִׁגָּעוֹן.
וְהִיא נִצְּחַתּוּ, הַשּׁוֹבֵבָה,
הִיא אֲהֵבַתּוּ, הוּא אֲהֵבָהּ;
מְנָת אַחַת רִתְּקָה אֶת לִבּוֹתָם –
הַמָּוֶת יַפְרִיד רַק בֵּינוֹתָם!...

לִפְנֵי זְמַן רַב בָּהּ יָשַׁב בּוֹדֵד
בֶּן־אֶרֶץ־נֵכָר, שְׁמוֹ–זָהֳרַיִם,
הוּא הָיָה גֵר בַּחֶלֶד, נוֹדֵד,
רְדוּף־מְתִים, עֲזוּב־שָׁמַיִם.
הוּא חִפֵּשׂ אָשְׁרוֹ עַל־אֲדָמוֹת
בִּשְׁאוֹן שַׁעֲשׁוּעֵי־רִיק וּמְשׂוֹשָׂם,
בָּאֲנָשִׁים בִּקֵּשׁ גְּדוֹלוֹת, רָמוֹת,
וְהוּא – הוּא עַצְמוֹ הָיָה כְּמוֹתָם,
הוּא בִקֵּשׁ גְּדוֹלוֹת גַּם בַּשָּׁפֵל;
חָת מִפְּנֵי תִקְוָה וְתוֹחֶלֶת,
הִצְטַעֵר עַל כָּל־אֲשֶׁר תָּפֵל.
בִּהְיוֹתוֹ זָהִיר בְּלִי־תוֹעֶלֶת,
לֹא נוֹעַז הַאֲמִין בְּכָל־נֶפֶשׁ.
הוּא אָהַב לַיְלָה, הָרִים, חֹפֶשׁ,
גַּם בְּנֵי־הָאָדָם וַעֲמָלָם –
אַךְ לֹא הִשְׁתּוֹקֵק בּוֹא בִקְהָלָם.
הוּא לָמֵד עֵינוֹ עוֹד בְּאִבּוֹ
לִזְרוֹת חִצֵּי־בוּז נִזְעָמִים,
אַךְ קָצַר אוֹנוֹ לַקְפִּיא לִבּוֹ,
לְכַבּוֹת קִרְבּוֹ אֵשׁ־הַדָּמִים.
לֹא תִירָא אַהֲבָה כְּפִיָּה זָרָה,
וְאִם גַּם־שְׂנוּאָה – הִיא נֶאְדָּרָה.
לוּ הָיְתָה תַחַת הַיָּרֵחַ
רַק סְגֻלָּה אַחַת, פְּנִינַת יְקָר,
בָּהּ צִיָּה חָשַׁב לְגַן פּוֹרֵחַ...
אַךְ מָה? הַאֵין גַּם חֶזְיוֹן־שָׁקֶר?

הֲמוֹנֵי נִשְׁמוֹת דָּרֵי־מַטָּה,
דְּרוֹר קָרָא לָמוֹ. – וְלָמָּה עַתָּה
לְטִיפַּת כְּנָפָיו כֹּה מְעַנָּה,
וּנְשִׁיקַת־פִּיהוּ – שֹׁרֶשׁ־לַעֲנָה?

בְּקִרְבַת גְּדוֹת־הַיָּם הַנָּאוֹת,
בִּמְקוֹם מְצוּלַת־תְּהוֹם מַשִּׁיקָה,
בְּשָׁרַב שְׁמֵי הֹדּוּ הָעַתִּיקָה
מַכְחִילָה שָׁם שַׁלְשֶׁלֶת גְּבָעוֹת.
בָּהּ הָאַחֲרוֹנָה יַחְגֹּר חָגֹר
טוּר צוּקֵי־כֵפִים, סַלְעֵי־מָגוֹר,
תְּהוֹם־יָם תְּלַהֲכָהּ בְּגַלָּהּ,
עַל רֹאשָׁהּ קַן יַנְשׁוּפִים גֵּאִים
וְדַיָּגִים פּוֹחֲדִים, יְרֵאִים
לָגֶשֶׁת בְּאֶשׁוֹן־לַיִל אֶל צַלְעָהּ.
מְכֻסֶּה חוֹחִים, חֲרוּלֵי־אֵימוֹת,
בָּהּ מְעָרָה אַחַת מִתְפַּתַּת –
מְאוּרַת פְּתָנִים – מְאֹד אֲפֵלָה,
כְּשֶׂכֶל מְרַמֵּה שְׁוְא־חֲלוֹמוֹת,
כְּחַיִּים נֶעְדָּרֵי־כָל־מְגַמָּה,
כִּבְרֵכַת שׁוֹפֵךְ־דָּם מְלֵא־תְכָכִים,
לֹא הִבִּיעָה בְעֵינוֹ הָעֲרוּמָה;
פַּנָּסָהּ – לְבָנָה מְלֵאָה, תַּמָּה,
וְגַלֵּי־תְכֵלֶת אִתָּהּ שָׂחִים,
וּסְבִיבוֹת פִּיהָ, שְׁקוּעֵי־תְנוּמָה,
טוּר דְּקָלִים יִשְׂאוּ רֹאשָׁם רוּמָה.

עִם אֵימוֹת־גְסִיסָה, בַּלְּהוֹת־גְוִיעָה,
בְּעֹז וְעָצְמָה יְחַבְּקֻנוּ —
אַךְ נְשִׁיקַת־פִּיו הַדָּם מַקְפִּיאָה.
וּלְנֶפֶשׁ טַרְפּוֹ הַנַּהֲלָאָה
נוֹרָאָה עֵינוֹ מְפִיצַת־בְּעָתָה,
וְכֹה לָהּ יִקְשֶׁה בְּאוֹתָהּ שָׁעָה
לוֹ לָתֵת אַחֲרוֹן צְלִיל־אַנְחָתָהּ.
אַךְ פְּגִישׁוֹת אֵל בִּתְקוּפָה קְדוּמָה
רַק הָיוּ מַעְיָן שֶׁל תַּעֲנוּגִים,
הוּא יָדַע שִׂיחוֹת־תַּעֲלוּמָה
וּבְעֵינוֹ נִחֵם לְבוֹת נוּגִים.
הוּא הִשְׁקִיט סַעַר אֶבְיוֹנָה
וְהַשִּׁלְטוֹן־רָז לִפְעָמִים הוֹנָה
מְעֻנֵּי־יָגוֹן, מְדֻכְּאֵי־פֶגַע
בְּשֶׁבֶר־שָׁוְא, בְּתִקְוַת־רֶגַע.

לְכָל־אַרְצוֹת תֵּבֵל רַד לִפְרָקִים
הַכְּרוּב הָרַעֲנָן מִשְּׁמֵי־רָמָה;
עַל כֹּל, בּוֹ חוֹתֵם הָאֲדָמָה,
בְּעֵין־בּוּז הִבִּיט בֶּן־הַשְּׁחָקִים;
וְעֵדֶן דִּמְמַת־רָקִיעַ
רַד אִתּוֹ עֵת בַּגַּיְא הוֹפִיעַ;
אֲפוּף אוֹר־נֹגַהּ שָׁקֵט, תָּמִים,
כְּשֶׁקֶט כּוֹכָב בַּחֲצוֹת־לַיְלָה,
הוּא מָשַׁךְ אַחֲרָיו לִפְעָמִים,
מָלֵא אֹשֶׁר־גִּיל, לַעֲרִיפֵי־מַעְלָה.

מַלְאַךְ הַמָּוֶת

מאת מ. לֶרמונטוב

יְפֵה־נוֹף־קֶדֶם – אֶרֶץ־פְּלָאִים
בְּכִשְׁפֵי אַהֲבָה מְבֹרָכָה,
בָּךְ תִּיף שׁוֹשַׁנָּה בַּת־שָׁמַיִם,
בָּךְ שִׁפְעַת כֹּל, מִלְּבַד הַצְלָחָה.
בָּךְ נַהֲרוֹת־בְּדֹלַח בְּעֹז מְפַכִּים
וְכִכְרוּבִים טָסִים עָבִים זַכִּים,
בָּךְ תִּיף הַשְּׁקִיעָה בְּקַרְנֵי־זְהָבָהּ
פִּי־שִׁבְעָה וְתֵבֵל עוֹדָהּ נָאוָה
בְּזִיו קַדְמוֹן דוֹר, עֵת זַכָּה, תַּמָּה
עוֹד נֶפֶשׁ אִישׁ בְּיַוֵן־חֲטָאִים
בִּרְצוֹן הַגּוֹרָל לֹא הֻטַּמְאָה, –
הוֹ, מָה אֲהַבֵךְ, אֶרֶץ־פְּלָאִים!
הָאִישׁ יְדָעֵךְ, אֶרֶץ־קְסָמִים,
מְכוֹרָתוֹ נָשָׁה לְעוֹלָמִים –
וּמִי שֶׁרָאָה לַהַב־שַׁדַּי
שֶׁל עֵין בְּנוֹתַיִךְ הַמַּרְהִיבָה,
לֹא יִשְׁכָּחוֹ עוֹד וְיַאֲמִין וַדַּאי
לְזֹאת שִׂיחָתִי הַמַּעֲצִיבָה.

יֵשׁ מַלְאַךְ־מָוֶת – בְּבוֹא קִצֵּנוּ

גַּם לְמַעְלָה, גַּם לְמַטָּה,
גַּם בְּאֶמְצַע הָאֲבָרִים.

וַאֲחָטִי נֵעוֹר, קָם מִשְּׁנָתוֹ,
הֵקִיץ, קָם מִן הַתַּרְדֵּמָה,
פָּתַח שְׂפָתָיו, הִתְחִיל דַּבֵּר
וּבִלְשׁוֹנוֹ כָּכָה מִלֵּל:

„הָהּ, מָה אֲרֻכָּה שְׁנָתִי, עֲרֵבָה,
נַמְתִּי אַף נִרְדַּמְתִּי, עָצֵל;
אָכֵן עָרְבָה עָלַי שְׁנָתִי,
תַּרְדֵּמָתִי מַה־נְּעִמָה".

עָנְתָה, אָמְרָה לוֹ הַסַּבְתָּא:
„לוּלֵא אִמְּךָ הָאֻמְלָלָה,
לוּלֵא הִיא אֲשֶׁר טִפְּחָתְךָ,
אֲרֻכָּה שְׁנָתְךָ מִשֶּׁאֲרֻכָּה,
אַף שָׁכַבְתָּ לְמַעֲצֵבָה".

וְלַמִּנְקֶינֶן הַשָּׂמֵחַ
קָם וַיֵּלֶךְ אֶל מִשְׁכָּבוֹ
עִם הוֹרָתוֹ אֲשֶׁר אָהֵב,
עִם הַסַּבְתָּא הַחֲבִיבָה.

תרגם **שאול טשרניחובסקי.**

אֶל מְזָוָיו שֶׁל הַבּוֹרֵא,
שָׁמָּה נַעֲשׂוֹת הָרְפוּאוֹת,
תִּתְבַּשֵּׁלְנָה כָּל הַמְּשָׁחוֹת
בְּנִבְלֵי־כֶסֶף וּבְקִתּוֹנִים
וּבְדְוָדֵי־זָהָב נָאִים.
אֶת הַדְּבַשׁ הֵכִינוּ כְּנֶגֶד
אוֹר־הַשֶּׁמֶשׁ וְזִו־הַחַמָּה
וּמִתַּחְתָּיו שָׁלְקוּ מִשְׁחָה.

אוֹתָהּ דְּבוֹרָה, צִפּוֹר־אַוִּיר,
אָסְפָה הַרְבֵּה מִן הַמִּשְׁחָה,
לָקְחָה הַרְבֵּה מִן הַנֹּפֶת.

אַךְ כְּשָׁעָה קַלָּה עָבְרָה
וּכְבָר שָׁבָה וּמְזַמְזֶמֶת,
שָׁבָה בְשָׁאוֹן וַהֲמֻלָּה
וּבְכַפֶּיהָ מֵאָה קְרוֹנוֹת,
אֶלֶף כֵּלִים נָשְׂאָה אִתָּהּ
מְלֵאִים דְּבַשׁ וּמְלֵאִים מַיִם,
מִשְׁחַת־פְּלָאִים מִשָּׁמַיִם.

מְהֵרָה אֵם לַמִּנְקִינֶן,
מָשְׁחָה חִישׁ אֶת בְּנָהּ בַּמִּשְׁחָה,
רָפְאָה לוֹ לִבְנָהּ הָאֻמְלָל,
מָשְׁחָה סִדְקֵי כָל עַצְמוֹתָיו,
אֶת אֲבָרָיו עַל חִתּוּכָם

„עֲלֵה תַעֲלִי בִמְעוּפֵךְ
וּבְעַל תַּנְעִימִי זֶמֶר
עַד מִמַּעַל לַיָּרֵחַ
וּמִתַּחַת אוֹר הַחַמָּה,
אֵצֶל כּוֹכַב הַשָּׁמַיִם.
וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּגְּעִי
בְּעוּפֵךְ בְּרַקּוֹת הַיָּרֵחַ,
וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי תִּקְרְבִי
עַד יַרְכָה שֶׁל הַדֻּבָּה,
וּבַשְּׁלִישִׁי עוֹד תֵּרוֹמִי
עַד מְקוֹם שִׁבְעַת הַכּוֹכָבִים.
תַּחַת גַּבָּם (כִּי לֹא יִרְחַק
דַּרְכֵּךְ, כִּי אַךְ רְצוּעָה קְטַנָּה
בֵּינֵךְ וּבֵין הָרָקִיעַ)
אִוָּה לְמוֹשָׁב לוֹ הַבּוֹרֵא,
שָׁם מְעוֹן־קָדְשׁוֹ שֶׁל הַיּוֹצֵר".

מִהֲרָה וַתַּעַל מַעְלָה
וַתֵּרוֹמֵם מִן הָאָרֶץ,
נִפְנְפָה בְּאֶבְרוֹתֶיהָ,
טָסָה עַל כְּנָפֶיהָ קְטַנּוֹת,
בָּאָה עַד חֲצַר הַלְּבָנָה,
נָגְעָה עַד לִכְנַף הַחַמָּה
וּבְיַרְכָהּ שֶׁל הַדֻּבָּה,
בְּגַב כָּל שִׁבְעַת הַכּוֹכָבִים.
נִכְנְסָה אֶל מַרְתֵּף־מַעְלָה,

יִשָּׂא קוֹלוֹ וְשָׁב לְדַבֵּר,
יִפְתַּח שְׂפָתָיו בְּמַנְגִּינָה?

„צוּף־הַדְּבַשׁ, הוֹי דְּבוֹרַת־כָּנָף,
הַמּוֹלֶכֶת עַל הַפְּרָחִים,
חוּשִׁי עוּפִי הַשָּׁמַיְמָה
וַעֲלִי בִּמְרוֹמֵי־שְׁחָקִים.
שָׁם בַּתְּשִׁיעִי בָּרָקִיעַ
הַרְבֵּה הַרְבֵּה דְּבַשׁ תִּמְצָאִי,
נֹפֶת־צוּפִים כְּאַוַּת־נַפְשֵׁךְ,
בּוֹ יִשְׁתַּמֵּשׁ אַף הַבּוֹרֵא,
קוּדְשָׁא־בְּרִיךְ־הוּא, הוּא בְּעַצְמוֹ,
בּוֹ־בַדְּבַשׁ יֵשׁ יִמְשַׁח בָּנָיו.
לְרַפְּאוֹתָם מִיִּסּוּרִים.
טִבְלִי בּוֹ־בַדְּבַשׁ כְּנָפַיִךְ,
נוֹצוֹתַיִךְ קַלּוֹת בְּנֹפֶת,
שְׂאִי עַל כְּנָפֵךְ נֹפֶת־צוּפִים,
שְׂאִי מִדִּבְשׁוֹ עַל־גַּב סוּתֵךְ,
וְרָפָא לוֹ וְקָם מֵחָלְיוֹ
וְכָל יִסּוּרָיו יַעַזְבוּהוּ".

עָנְתָה לָהּ הַדְּבוֹרָה בְּהַשְׂכֵּל,
צִפּוֹר חַכְמַת־לֵב עָנְתָה:
„אֵיכָה אָבֹא עַד הַמָּקוֹם,
בְּרִיָּה רָפָה שֶׁכְּמוֹתִי?"

וּבָעוֹרְקִים בְּקוֹל הַמִּלָּה;
דַּבֵּק בָּשָׂר אֶל עֲצָמוֹת,
קְשֹׁר הָעוֹרֵק אֶל הָעוֹרֵק,
שְׁפֹךְ מְכַסְכֵּךְ בָּרְצוּעוֹת,
זָהָב בְּעוֹרֵק שׁוֹתֵת דָּמִים,
עֶצֶם בְּעֶצֶם, בָּשָׂר בְּבָשָׂר,
אֵבֶר בְּאֵבֶר תִּקְשֹׁר, תְּאַחֶה״.

וְאִמּוֹ זוֹ שֶׁל לֶמִנְקֵינֶן
קִבְּצָה גִּזְרֵי בְנָהּ הַגִּבּוֹר
וְרָפָא לוֹ וְחַי כְּקֶדֶם,
בָּנְתָה כַּאֲשֶׁר הָיָה כְקֶדֶם.

וַיִּתְאַחוּ כָל הָעוֹרְקִים,
קְצוֹתָם קְשׁוּרִים וַאֲחוּזִים
זֶה בָּזֶה; אַךְ אֵינוֹ מְדַבֵּר,
שְׂפָתָיו נֶאֶלְמוּ דוּמִיָּה.

הדבורה מביאה משחה מן השמים ורפא ללמנקינן.

וַתִּתְאַבֵּל אָז אֵם אַחְתִּי
עַל יְחִידָהּ, כָּכָה אָמְרָה:
„אֵיפֹה אֶקַּח עַתָּה מִשְׁחָה,
אַיֵּה אֶמְצָא נִטְפֵי־דְבַשׁ לִי
וְאֶמְשַׁח אֶת מַחְמַדִּי, חָלָשׁ,
וְאֶרְפָּא אוֹתוֹ וְיֶאֱמַץ כֹּחוֹ,

עִבְרִי רַכּוֹת בָּאֲבָרִים,
שׁוּטִי בַּחֲלַל עֲצָמוֹת,
שִׂימִי גִיד וָגִיד כְּקֶדֶם
וּבַמָּקוֹם שָׁמָּה נָחוּ.
וְתָפַרְתְּ כָּל עוֹרֶק גָּדוֹל,
וְקָשַׁרְתְּ אֶת קְצוֹת הַגִּידִים
וְצָרַרְתְּ גַּם עוֹרְקִים קְטַנִּים.

„קְחִי הַקְּטַנָּה שֶׁבַּמְּחָטִים,
הַעֲלִי בָהּ חוּט שֶׁל מֶשִׁי,
תִּפְרִי בָהּ, בְּמַחַט דַּקָּה,
תְּפָרִים נָאִים, תְּפָרִים דַּקִּים,
תַּקְּנִי בְּמַחַט־הָעוֹפֶרֶת,
אַחִי עוֹרֵק בְּעוֹרֵק בְּמַחַט,
קִשְׁרִי אוֹתָם בְּחוּט־הַמֶּשִׁי.

„וְאִם לֹא דַי בָּזֶה, וְאִם מְעַט זֶה,
יָבֹא יוּמַלָה 1) לְעֶזְרָתִי!
רְתֹם סוּסֶיךָ, אֶת הַמְּהִירִים,
סְיָחִים דּוֹהֲרִים וְקַלִּים,
שֵׁב בְּעֶגְלָתְךָ, עֶגְלַת־תֹּרֶן,
הַמַּבְרִיקָה בִּשְׁלַל־צְבָעִים.
קוּם עֲבֹר בְּכָל הָעֲצָמוֹת,
בָּאֲבָרִים וּבַבָּשָׂר,

1) אֵל־השמים.

עוֹרֵק בְּעוֹרֵק בְּאוֹן לָחֲצָה,
קָשְׁרָה גִידִים בְּגִידִים יַחַד,
קָצָה זֶה אֶל קֵץ מִשְׁנֵהוּ,
מָנְתָה מִסְפַּר חוּטֵי־גִידִים,
נָשְׂאָה קוֹלָהּ, כָּכָה אָמְרָה:

„בַּת־הָעוֹרְקִים הַיְפֵהפִיָּה,
אֲשֶׁר פִּלְכֵּךְ עָשׂוּי זָהָב
וּלְכִישׁוֹרֵךְ שֶׁלֶד־נְחוּשָׁה,
אַף גַּלְגִּלּוֹ גַּלְגַּל־כֶּסֶף,
אָנָּא, בֹּאִי כִּשְׁאֵלָתִי,
אַף הָבִיאִי כְּבַקָּשָׁתִי,
צְרוֹר הָעוֹרְקִים בְּיָדַיִךְ,
צְרוֹר הָעוֹרוֹת בִּכְנַף־בִּגְדֵךְ,
צֹרִי בְעֹז אֶת־כָּל־הָעוֹרְקִים,
קִשְׁרִי בְאוֹן אֶת־כָּל־קְצוֹתֵיהֶם,
בְּתוֹךְ הַפְּצָעִים הַפּוֹעֲרִים,
בַּחֲלוּלִים כְּתוּחִים אֵלֶּה.

„וְאִם לֹא דַי בָּזֹאת, וְאִם מְעַט זֶה,
בֹּאִי אַתְּ, הוֹי בַּת־הָאֲוִיר,
רִיבָה בְּאָנִיַּת־נְחֹשֶׁת,
בָּעֲרָבָה כְּעֵין אַרְגָּמָן!
אָנָּא רְדִי מִמְּרוֹם־רָקִיעַ,
וּמִתּוֹךְ עֲנָנִים בֹּאִי;
בֹּאִי, שׁוּטִי בְּתוֹךְ הָעוֹרְקִים,

מָשְׁתָה אֶת הַכְּתֹנֶת לְאֶבְלָה,
אֶת הַכּוֹבַע לְחַבּוּרָתָהּ.

אַחַר הֶעֱמִיקָה יָרְדָה,
מָשְׁתָה עֹמֶר מִן הַמַּיִם,
עֹמֶר נֶאֱחַז בַּמָּגוֹב.
אַךְ כְּשֶׁעָלָה אוֹתוֹ עֹמֶר,
עָלָה אִתּוֹ לֵמִנְקִינֶן,
יַעַן נֶאֱחַז בַּחַדּוּד.
אֶפֶס חָסְרוּ מֵחֲלָקָיו:
חֵלֶק רֹאשׁוֹ גַּם אֶזְרוֹעַ,
חַיִּים חָסַר וְרוּחַ אֵין בּוֹ.

שׁוּב הוֹרִידָה אֶת הַמָּגוֹב
בְּמֵי טוּאוֹנִי וּבִמְצוּלָה,
הֶעֱבִירָה בוֹ בַּנָּהָר,
בָּאֲלַכְסוֹן וְגַם לְאָרְכּוֹ.
מָשְׁתָה רֹאשׁוֹ, חֶלְקֵי יָדָיו,
חֵלֶק עַצְמוֹת חוּט־שִׁדְרָתוֹ,
גִּזְרֵי־עֶצֶם, גֶּזֶר־קוּלִית,
גְּזָרִים, בְּתָרִים וַחֲתִיכוֹת.

וְהִיא מְאַחָה אֶת הַנְּתָחִים
לַעֲשׂוֹתָם חֲטִיבָה אֶחָת:
דִּבְּקָה בָשָׂר אֶל הַבָּשָׂר,
קָשְׁרָה אֵבֶר אֶל מִשְׁנֵהוּ,

וַיֵּעָתֵר לָהּ הַשֶּׁמֶשׁ

בֶּן הַבּוֹרֵא, בְּנוֹ הַנֶּחְמָד.

יָשַׁב עַל־פְּנֵי נִקְרַת־לִבְנֶה

וַיִּתְכּוֹפֵף אֶל גַּב אָשׁוּר,

הֵאִיר פַּעַם בְּלַהַב־אִשּׁוֹ,

פַּעַם שְׁנִיָּה — וְעָלוּ אֵדִים,

פַּעַם שְׁלִישִׁית הִרְבָּה חֻמּוֹ,

נָסַךְ שֵׁנָה וְתַרְדֵּמָה,

הֶלְאָה בְחֻמּוֹ זֶרַע־הַמְּרֵעִים,

אַחַר עָלָה רוּם־רָקִיעַ,

אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָהַב,

אֶל מְכוֹנוֹ וְאֶל נַחֲלָתוֹ.

לָקְחָה אִמּוֹ אֶת הַמָּגוֹב

אֲשֶׁר לוֹ חַדּוּדֵי־בַרְזֶל,

הֶעֱבִירָה בוֹ בַמַּיִם,

חִפְּשָׂה אַחֲרֵי בְנָהּ בָּאֶשֶׁד,

בְּתוֹךְ הָאֶשֶׁד רַב־הַשָּׁאוֹן,

בְּתוֹךְ הַזֶּרֶם הָרוֹתֵחַ,

הֶעֱבִירָה וְלֹא מְצָאָהּ.

מָשְׁתָה אֶת כְּתֹנֶת אַחְטִי,

כְּתֹנֶת בְּנָהּ — וַיִּגְדַּל אֶבְלָהּ;

שׁוּב בַּמַּיִם הֶעֱבִירָה,

מָשְׁתָה כּוֹבַע וְאַנְפִּילָאוֹר;

חוֹרֵשׁ אַתָּה מִן הָעוֹלָם,
אָנָּא נְגֹד כַּיּוֹם בִּשְׁבִילִי,
מָגוֹב נְגֹד וְיַד־נְחוּשָׁה,
מָגוֹב, לוֹ חֲדוּדֵי־בַרְזֶל,
חַדּוּד חַדּוּד בֶּן־מְאַת־טְפָחִים".

מַהֵר אִלְמַרִינֵן, עָשָׂה,
אוֹתוֹ נַפָּח מִן הָעוֹלָם,
יָד לַמָּגוֹב, יַד־נְחֹשֶׁת,
וַחֲדוּדֵי־בַרְזֶל עָשָׂה,
חַדּוּד חַדּוּד בֶּן־מְאַת־טְפָחִים.

מְהֵרָה אֵם לֶמִנְקֵינֶן,
אָחֲזָה בַּמָּגוֹב, רָצָה
וַתֶּחְפֵּז לְטוּאוֹנֵילָה.
וַתִּתְחַנֵּן אֶל הַחַמָּה;
„שִׁמְשִׁי, אֲשֶׁר יָצַר אֵלִי!
מֵאִיר אַתָּה גַם לַבּוֹרֵא.
הָאֵר פַּעַם בְּלַהֲבוֹת־אֶשְׁךָ,
פַּעַם שֵׁנִית — וְעָלוּ אֵדִים,
פַּעַם שְׁלִישִׁית הַרְבֵּה חֻמְּךָ
וְנָסַכְתָּ הַתַּרְדֵּמָה
פֹּה עַל זֶרַע מְרֵעִים אֵלֶּה,
וְהוֹגַעְתָּ וְהֶלְאֵיתָ
אֶת מַמְלַכְתּוֹ שֶׁל טוּאוֹנִי".

„כַּמָּה רַבּוּ דַאֲגוֹתַי
וְאֵיכָה אֶדְאַג גַּם לִיחִידֵךְ?
רַע וּמַר מְאֹד גּוֹרָלִי:
אֲפָפוּנִי צָרוֹת רַבּוֹת,
עַרְעָר בָּדָד אֵתַע לַיְלָה,
מֵפִיץ אוֹר בֹּקֶר וְצִנָּה”...

פָּגַע בָּהּ הַשֶּׁמֶשׁ בְּדַרְכּוֹ.
שָׁאֲלָה אֶת פִּי הַשֶּׁמֶשׁ:
„שִׁמְשִׁי, אֲשֶׁר בָּרָא עֶלְיוֹן,
הֲרָאִיתָ אֶת מַחְמַדִּי,
אֶת תַּפּוּחֵי־פָז חָזִיתָ,
מִשְׁעַן־כַּסְפִּי כִּכְלוֹת כֹּחִי?”

עָנְתָה, אָמְרָה לָהּ הַחַמָּה:
„בְּנֵךְ כְּבָר מֵת וִיחִידֵךְ אֵינוֹ!
מֵת בְּמַחֲשַׁכֵּי נְהַר־טוּאוֹנִי,
בְּמַעֲמַקֵּי מֵי־מַגֵּלָה,
כִּי אֶל אֶשֶׁד־מַיִם הָשְׁלַךְ,
הוּרַד הוּרַד אֶל הַמְּצוּלָה”.

אמו של למנקינן מעלה את בנה.

הָיְתָה בּוֹכָה וּמִתְאַבְּלָה
סַבְתָּא זוֹ, אֵם לֶמְנְקִינֶן,
פָּנְתָה אֶל הַנַּפָּח, אָמְרָה:
„אִלְמַרִינֵן, נַפָּח זָרִיז!

זֶה בּוֹקְצַנִי לְהַסָּקָה,
עוֹד מְעַט וּכְלֹא הָיִיתִי!"

הַרְבֵּה בִקְשָׁה בְּנָהּ הָאוֹבֵד,
הַרְבֵּה חִפְּשָׂה וְלֹא מְצָאָהּ,
עַד שֶׁבָּאָה אֶל הַדְּרָכִים,
וַתִּתְחַנֵּן אֶל הַדְּרָכִים:
„הוֹי, הַדְּרָכִים, בְּרוּאַי אֵלִי,
שֶׁמָּא רְאִיתֶם בְּנִי אֲהַבְתִּי?
זֶה תַּפּוּחַ־פָּז חֲמַדְתִּי,
זְמוֹרַת־כַּסְפִּי, מַשְׂאַת־נַפְשִׁי?"

עָנוּ לָהּ הַדְּרָכִים בְּהַשְׂכֵּל,
נָשְׂאוּ קוֹלָם, כָּכָה אָמְרוּ:
„הֵן לְנַפְשׁוֹתֵינוּ נִדְאַג,
וְאֵיכָה נִדְאַג גַּם לִיחִידֵךְ?
רַע וּמַר מְאֹד גּוֹרָלֵנוּ,
פְּגָעִים רָעִים מְנָת־חֶבְלֵנוּ:
בָּנוּ מְשָׁרְכִים דַּרְכָּם כְּלָבִים,
מִרְמָס אָנוּ לָאוֹפַנִּים,
מִדְרָס לְכַף־רֶגֶל־עוֹבֵר,
נַעֲלֵי אָדָם יִלְחָצוּנוּ".

הִנֵּה עוֹלֶה הַיָּרֵחַ,
סַהַר־אוֹרוֹת, בָּרָא עֶלְיוֹן.
עָנָה לָהּ וַיֹּאמֶר בְּהַשְׂכֵּל:

הָרִים רָעֲדוּ תַחְתֶּיהָ,
הָעֲמָקִים גָּאֹה גָאוּ,
וְכָל הָרָמוֹת שָׁם תִּשְׁתַחְנָה
וְהָעֲרָבוֹת גָּבְהוּ רָמוּ.
זָשָׁה כְּאוֹתוֹ זְאֵב בַּבִּצָּה,
כְּאוֹתוֹ דֹּב בַּיַּעַר טָשָׁה,
שָׁטָה כְּנָחָשׁ בֵּין הַגַּלִּים,
רָצָה כַּחֲזִיר בַּשָּׂדֶה,
כְּאוֹתוֹ קִפּוֹד עַל רֹאשׁ־צוּרִים
כָּאַרְנֶבֶת עַל שְׂפַת־מָיִם.
הָדְפָה אַבְנֵי־חָצָץ בְּרוּצָהּ,
גִּזְעֵי־עֵצִים בִּמְרוּצָתָהּ,
זָרְדִים פִּזְּרָה לָעֲבָרִים
וַעֲנָפִים עַל הַגְּשָׁרִים.

הַרְבֵּה בִקְשָׁה בְּנָהּ הֶחָבִיב,
הַרְבֵּה חִפְּשָׂה וְלֹא מְצָאָהּ,
שָׁאֲלָה אֶת פִּי הָעֵצִים,
דָּרְשָׁה בָם לִבְנָהּ הָאֹבֵד
עָנָה לָהּ הָאַלּוֹן נוּגוֹת:
„הֵן אֲנִי לְנַפְשִׁי דוֹאֵג
וְאֵיכָה אֶדְאַג גַּם לִיחִידֵךְ?
רַע וּמַר מְאֹד גּוֹרָלִי,
פֶּגַע רָע מְנָת חֶבְלִי אָנִי.
חָרָשׁ בָּא וְחוֹטְבֵנִי יָתֵד,
שֵׁנִי בָא וְעוֹשֵׂנִי בַדִּים,

אוֹ בְשְׂדֵמוֹת לוּטוֹת פְּרָחִים.
אוֹ בְיַמִּים יַעַשׂ דַּרְכּוֹ
וּבִנְתִיבוֹת מַיִם עַזִּים.
וְאוּלַי יָרַד בְּנִי לַשַּׁעַר
אֶל מַעַרְכוֹת הַמִּלְחָמָה,
קֶטֶל שׁוֹטֵף נַהֲרוֹת־דָּמִים
הַמַּגִּיעִים עַד בִּרְכָּיִם?"

וְקָלִי אֵשֶׁת אַחְטִי טְרוּדָה
מִן הַבֹּקֶר עַד הָעֶרֶב,
וְעֵינֶיהָ הֵן צוֹפִיּוֹת
גַּם בַּבַּיִת גַּם בֶּחָצֵר;
בֹּקֶר תַּבִּיט בַּמִּגְרֶדֶת,
בָּהּ תִּתְבּוֹנֵן עִם־חֲשֵׁכָה

וּבְבֹקֶר הַשְׁכֵּם פַּעַם
וַתִּתְבּוֹנֵן בַּמִּגְרֶדֶת
אַף הִתְחִילָה בּוֹכָה מָרָה:
„אוֹי, אֲבוֹי לִי וְאוֹי לְנַפְשִׁי!
מַה־לִּי לַעֲשׂוֹת, הָאֻמְלָלָה?
קָרָה אָסוֹן אֶת מַחְמַדִּי,
פֶּגַע רָע אֶת בְּנִי אָהַבְתִּי!
הַמִּגְרֶדֶת נוֹטְפָה דָּמִים".

וַתֵּחָפֵז, עָשְׂתָה דַּרְכָּהּ.
צָעֲדָה בְּמַאֲמַצֵּי כֹחָהּ;

בְּקָעוֹ לַחֲמִשָּׁה נְתָחִים,
זְרָקוֹ בְּנַחַל טוּאוֹנֵילָה,
בְּמַעֲמַקֵּי מֵי־מַנַּלָה,
נָשָׂא קוֹלוֹ, כָּכָה אָמָר:

„שְׁכַב וְנוּחָה לְךָ לְעוֹלָמִים
פֹּה עִם קַשְׁתְּךָ וְחִצֶּיךָ!
יְרֵה בַזְּרָמִים בַּבַּרְבּוּרִים,
בְּעוֹף הַיְאוֹר, הַיְאוֹר הֶעָכוּר!"

כָּכָה גָוַע לֵמִנְקֵינֶן,
אוֹתוֹ חָתָן, אִישׁ לֹא־יִיעָף,
מֵת בִּמְצוּלַּת מֵי־מַנַּלָּה.

אמו של למנקינן מבקשת את בנה;

אַךְ אֵם אַחְטִי, אוֹתָהּ זְקֵנָה,
הִיא הוֹרָתוֹ, אָמְרָה לְנַפְשָׁהּ:
„אַיֵּה אֵיפֹה לֵמִנְקֵינֶן,
אָנָה בָא מַחְמַדִּי אַחְטִי?

„אֵין אִישׁ מַגִּיד, כִּי כְבָר פָּנָה׳
כִּי כְבָר הוֹלֵךְ, שָׁב מִדַּרְכּוֹ.
נוּגָה אִמְּךָ הָעֲזוּבָה,
כִּי לֹא תֵדַע אֵיפֹה בְּנָהּ בָּא,
אֵי הַדֶּרֶךְ בָּא יְחִידָהּ:
אִם בִּגְבָעוֹת לְלֹא־יֵשֵׁב,

נֶחְפַּז, צָעַד, מִשָּׁם יָצָא
אֶל הַיְאוֹר שֶׁבִּנוֹף הַמֵּתִים,
אֶל הַתְּהוֹם וְהַיְאוֹר הַקָּדוֹשׁ.
קַשְׁתּוֹ תְלוּיָה לוֹ עַל כְּתֵפוֹ,
עַל־פְּנֵי כְּתֵפוֹ גַם אַשְׁפָּתוֹ.

אַךְ הַשָּׁב שֶׁעֵינָיו טְרוּטוֹת,
אוּלָם אוֹתוֹ רוֹאֶה עִוֵּר,
עָמַד עַל מֵי טוּאוֹנֵילָה 1),
עָמַד, חִכָּה עַד שֶׁיָּבֹא
לֵמְנֶקִינֶן עַד הַמָּקוֹם.

הוֹצִיא נָחָשׁ מִן הַמַּיִם,
מָשָׁה מִן הַיָּם בַּמַּטֶּה,
תָּקַע אוֹתוֹ בְּלֵב הַגִּבּוֹר
לֵמְנֶקִינֶן, פִּלַּח כְּבֵדוֹ.

וְלֵמְנֶקִינֶן הַשָּׂמֵחַ
נָפַל בְּשָׁאוֹן בְּתוֹךְ הַזֶּרֶם
אֶל מַמְלַכְתָּם שֶׁל הַמֵּתִים.
אַךְ מְשָׁרְתוֹ שֶׁל טוּאוֹנִי
עֲקוּב־דָּמִים פְּגָעוֹ בְּלַהַב,
וַיִּתְמַלְּטוּ הַנִּיצוֹצוֹת.
נִתַּח אֶת הָאִישׁ לִנְתָחִים,

1) ארץ־המתים.

וְלַמִּנְקִינֶן הַשָּׂמֵחַ
שָׂם בְּפִי הַסּוּס הָרֶסֶן,
מַהֵר רָכַב עֲלֵי גַבּוֹ,
עֲלֵי־גַב הַסּוּס הַנֶּחְמָד,
וַיַּגִּיעַ אֶל פָּחְיוֹלָה,
נִכְנַס, נָשָׂא קוֹלוֹ, עָנָה:

„הִנֵּה סוּס שֶׁל חִיסִי חָבוּשׁ,
כִּי גָזַלְתִּי מִמֶּנּוּ סוּסוֹ,
תְּנִי כַיּוֹם לִי בִתֵּךְ, סַבְתָּא,
תְּנִי לִי לְאִשָּׁה אֶת הָרִיבָה!"

וְלוֹחִי בַּעֲלַת־פָּחְיוֹלָה
עָנְתָה לוֹ וַתֹּאמֶר כָּכָה:
„בִּתִּי אֶתֵּן לְךָ לְאִשָּׁה
וְאֵרַשְׂתָּ אֶת הָרִיבָה,
אִם תַּכְרִיעַ אֶת הַבַּרְבּוּר,
צִפּוֹר יָפֶה זֶה בַזֶּרֶם,
בְּמֵי טוּאוֹנִי 1) הָעֲכוּרִים,
בְּנִבְכֵי זֶה הַיְאוֹר הַקָּדוֹשׁ.
פַּעַם אַחַת לוֹ תְנַסֶּה,
רַק חֵץ אֶחָד תְּשַׁלַּח, תִּירֶהוּ!"

מַהֵר לָצֵאת לַמִּנְקִינֶן,

1) מלך שאול־תחת, אֵל־המות.

אַתָּה כּוֹנְסָם בַּשָּׁמַיִם,
פְּתַח־נָא שַׁעֲרֵי שָׁמַיִם,
פְּתַח כָּאֶשְׁנָב אֶת הָאֲוִיר
וְנִתַּךְ אַרְצָה בְּרַד־הַבַּרְזֶל,
הַמְטֵר מָטָר, מְטִילֵי־בַרְזֶל,
עַל רַעְמָתוֹ שֶׁל סוּס חִיסִי
וְעַל צַוָּארוֹ וְעַל גַּבּוֹ".

וְאוּקָה שׁוֹכְנִי רוּם־שָׁמַיִם,
אֲשֶׁר אִוָּה זְבוּל לוֹ עָבִים,
קָרַע אֶת הָאֲוִיר קְרָעִים,
פָּרַץ בְּכִפַּת הַשָּׁמַיִם,
נִתַּךְ כְּפוֹר וּבְרַד־הַבַּרְזֶל
אַרְצָה, נִתַּךְ מְטַר־הַבַּרְזֶל,
עוֹלֶה בְגָדְלוֹ עַל רֹאשׁ אָדָם,
קָטָן מִגֻּלְגֹּלֶת סוּסִים,
עַל רַעְמָתוֹ שֶׁל סוּס חִיסִי,
עַל צַוָּארוֹ וְעַל גַּבּוֹ.

בָּא הַסּוּס אֲדוֹם־הָרַעְמָה,
אוֹתוֹ סִיָּח שֶׁהֶעֱלָה קֶצֶף,
בָּא וַיָּכֹף עֹרֶף־זְהָבוֹ,
הִרְכִּין רֹאשׁוֹ, נֶחְפָּה כֶסֶף,
אֶל מִתַּחַת רֶסֶן־כַּסְפּוֹ
וּבְשַׁלְשֶׁלֶת טַבְּעוֹת־זָהָב.

למנקינן לך סוס־פלאים. למנקינן במלולות כהר־המות.

לַמְנְקִינֶן שָׁב פָּחְי.לָה,
בָּא וַיֹּאמַר: „הִנֵּה צַדְתִּי
אֶת הָאַיִל, אֵיל־הַקֶּרַח,
הַרְחֵק בְּיַרְכְּתֵי שְׂדֵה חִיסִי.
תְּנִי אֶת בִּתֵּךְ לִי לְאִשָּׁה,
אוֹתָהּ רִיבָה תְּנִי לִי, סָבְתָּא".

וְלוֹחִי בַּעֲלַת־פָּחְיוֹלָה
עָנְתָה לוֹ וַתֹּאמֶר כָּכָה:
„בִּתִּי אֶתֵּן לְךָ לְאִשָּׁה,
וְאֵרַשְׂתָּ אֶת הָרִיבָה
אִם אָסַרְתָּ אֶת סוּס חִיסִי.
אֶת הַסְּיָח הָאָדֹם תִּרְכַּב,
הַרְחֵק בְּיַרְכְּתֵי שְׂדֵה חִיסִי".

וְלַמְנְקִינֶן הַשָּׂמֵחַ
לָקַח אִתּוֹ מֶתֶג־זָהָב,
רֶסֶן־כֶּתֶם לָקַח אִתּוֹ,
הָלַךְ לְבַקֵּשׁ סוּס־הַפְּלָאוֹת.

נָשָׂא קוֹלוֹ לַמְנְקִינֶן:
„אוּקָה 1) צוּרִי, יוֹשֵׁב מָרוֹם
אַתָּה נוֹהֵג הָעֲנָנִים,

1) אלהי הפינים הקדמונים.

גֶשֶׁר־מֶשִׁי תִבְנִי עָלָיו
אֶת מִנִּי־חִתֵּךְ הָאֲדָמָה.
גִּשְׁרֵי גֶשֶׁר עַל־גַּב נְקָרוֹת,
גִּשְׁרֵי גֶשֶׁר עַל־פְּנֵי מָיִם,
עַל־פְּנֵי נַהֲרוֹת נַחֲלֵי־צָפוֹן,
עַל־פְּנֵי אַשְׁדוֹת מֵי־זֵידוֹנִים".

וְלַמִּנְקִינֶן הַשָּׂמֵחַ
בָּא וַיַּעֲבֹר הַיַּעַר,
שָׁר בְּשִׁירִים בְּלֶב־הַיַּעַר,
מַנְעִים זֶמֶר בְּתֵשַׁע חוֹרָשׁוֹת.

וַיֵּעָתֶר לוֹ הַזָּקֵן,
בַּת־הַיַּעַר נַעֲנָתָה,
וַיַּבְהִילוּ אֶת הָאַיִל,
אֵיל־הַקֶּרַח, מִן הַיַּעַר,
עַד הַמָּקוֹם שָׁם לוֹ חִכָּה,
שָׁם לוֹ אָרַב לַמִּנְקִינֶן.

וְלַמִּנְקִינֶן הַשָּׂמֵחַ
מַהֵר, שָׂם אֶת הַמַּלְכֹּדֶת
עַל רֹאשׁ אֵילוֹ שֶׁל שֵׂדֶה חִיסִי,
עַל הַפִּיָּה, עַל־פְּנֵי צַוָּארוֹ.

גָּרְשִׁי אוֹתוֹ עַד הַמָּקוֹם
רִדְפִי צֵידִי וְלֹא יְפַגֵּר
עַד הַמָּקוֹם, שָׁם הַצַּיָּד.
עַד הַמָּקוֹם, לוֹ יְחַכֶּה.

„אַךְ אִם יֵט אֶל מִשְׁעוֹל נָכוֹן,
יוֹסִיף יָרוּץ בּוֹ בַמִּשְׁעוֹל;
וּפָשַׁטְתְּ אֶת זְרוֹעוֹתַיִךְ
וּמִדַּרְכּוֹ זוּ לֹא יָסוּר,
וְלֹא יְמַלֵּט מִפְּנֵי צֵידִי,
גַּם לֹא יָנוּס מִן הַנְּתִיבָה.

„אַךְ אִם יָנוּס וְנִמְלַט צֵידִי,
אִם אַךְ יָסוּר וְיֵט הַצִּדָּה,
תִּפְשִׂי בְאָזְנוֹ וְהוֹבִילִיהוּ
אֶל הַמִּשְׁעוֹל וְאֶל הַנְּתִיבָה.
תִּפְשִׂי בְקַרְנָיו לוֹ לַנְחוֹתוֹ
אֶת הַדֶּרֶךְ וְאֶת הַמְּסִלָּה.

„וְאִם יֵשׁ זְרָדִים בָּהּ בַּדֶּרֶךְ,
תִּזְרְקִים אֶל קְצֵה הַדֶּרֶךְ;
אִם יֵשׁ גְּזָעִים בָּהּ בַּנְּתִיבָה,
פּוֹר תְּפוֹרְרִים לִרְסִיסִים.

„וְאִם יֵשׁ נָהָר בּוֹ בַמִּשְׁעוֹל
אוֹ מַבּוּעַ בָּהּ בַּדֶּרֶךְ,

נָשָׂא קוֹלוֹ, עָנָה אָמַר:
„אָנָּא, זְקַן־הַיַּעַר, אֲשֶׁר
זָקָן שָׁחוֹר לוֹ וּמְסֻבָּךְ
וְאַדְּרוֹ אֵזוֹב רַךְ רֵיחָנִי,
פְּרֹשׂ אֶת בַּדְּךָ עַל הַיְּעָרִים,
אֶת בְּגָדֶיךָ עַל הַחוֹרָשׁוֹת;
תְּנָה לָרְטִיטִים 1) מַעֲטָפוֹת
שְׂמָלוֹת רַכּוֹת לַגַּלְמוּשִׁים 2),
מַעֲטֵה־כֶסֶף לָאֲשׁוּחִים,
זְרֹק הַזָּהָב עַל אֳרָנִים,
אֵזוֹר־נְחֹשֶׁת לָאֲשׁוּחִים,
צְנִיפֵי־כֶסֶף לָאֳרָנִים,
פִּרְחֵי־כֶתֶם תְּנָה לַלִּבְנֶה,
שִׂים עַל גִּזְעוֹ הָעֲנָקוֹת.

„בַּת־הַיַּעַר הַמְאֻשָּׁרָה,
רִדְפִי צֵידִי עַד קְצֵה יַעֲרֵךְ,
עַד הַשָּׂדֶה בְּלֶב־הַיָּעַר!
וְאִם לֹא יַחְכֹּךְ לָבֹא הֵנָּה,
אִם יִתְנַהֵג בַּעֲצַלְתַּיִם,
תִּלְשִׁי שֵׁבֶט בֵּין הַשִּׂיחִים,
שׁוֹט מִלִּבְנֵה הָעֲמָקִים,
דּוּשִׁי בּוֹ בַשּׁוֹט יְרֵכָיו,
חִבְטִי, הַכִּי בּוֹ צַלְעוֹתָיו,

1) עספען.
2) ערלען.

הִנֵּה יֵשׁ לְךָ כְּבָר אִשָּׁה
הַיּוֹשֶׁבֶת אִתְּךָ בַּיִת".

עָנָה לֶמִנְקִינֶן, אָמַר:
„כְּבָר שִׁלַּחְתִּי אֶת קְלִיקִי
אֶל הַכְּפָר, וּפֹה לִי אֶמְצָא
טוֹבָה מִנָּה, תְּנִי לִי בִתֵּךְ".

עָנְתָה בַּעֲלַת־פָּחְיוֹלָה:
„בִּתִּי זֹאת לֹא אֶתֵּן לְעוֹלָם,
לְאִשָּׁה לְגֶבֶר רֵיק וּפוֹחֵז,
אוֹ לְגִבּוֹר אִישׁ לֹא־יִצְלָח
לֵךְ וְצוּד אֶת אֵיל־הַבָּרָה.
אַיִל רוֹעֶה בִּשְׂדֵה הִיסִּי –
אָז אַךְ אָז תִּתְחַתֵּן בָּנוּ,
תָּבֹא, תִּקַּח צִיץ־חֶמְדָּתִי"

וְלֶמִנְקִינֶן הַשָּׂמֵחַ
שָׂם עַל־גַּבּוֹ אֶת אַשְׁפָּתוֹ,
שָׂם אֶת קַשְׁתּוֹ עַל־גַּב שִׁכְמוֹ
תָּפַס בְּיָדוֹ אֶת מִשְׁעַנְתּוֹ,
הִתְחִיל עוֹקֵר אֶת סַנְדָּלָיו,
סַנְדָּל שְׂמֹאל וְסַנְדָּל יָמִין

1) מי שהיתה אשתו לפנים.
2) הרוח הרעה.

עֲלִילוֹת לֵמִנְקִינֶן

ט צ מִ„קָלֶוָלָה[1]

למנקינן מבקש לו לאשה אחת מבנות לוחי.

הָיוּ דִבְרֵי לֵמִנְקִינֶן,
שָׂח אֶל בַּעֲלַת־פָּחְיוֹלָה:
„סַבְתָּא, תְּנִי לִי מִבְּנוֹתַיִךְ,
תְּנִי מִקְּהַל הַנָּאווֹת אַחַת,
אֶת הַטּוֹבָה בָּאֲחָיוֹת,
אֶת הַיָּפָה שֶׁבֵּינֵיהֶן".

עָנְתָה בַּעֲלַת־פָּחְיוֹלָה,
אֲמָרֶיהָ לוֹ הֵשִׁיבָה:
„לֹא, לֹא אֶתֵּן לְךָ בִּתִּי,
לְךָ לֹא אֶתֵּן רִיבָה לְאִשָּׁה,
גַּם הַיָּפָה, גַּם הַכְּעוּרָה,
גַּם הַגְּבוֹהָה, גַּם הַגּוּצָה.

1) השירים הראשונים של האֶפּוֹס נדפסו ב„מולדת". קטע זה הוא ענין בפני־עצמו.

תרגומים

אני נתּר ממשכבי, רקותי הולמות, על שפתי צרבת וגרוני נחר. עוד־פעם נכזבה תוחלתי וגם במעמקי הים, במחבאי דביר־התהומות לא מצאתי מרגוע. רב־החובלים פֶּלְאי, שספור קורות־חייו מָשך כל־כך את לבי בימי־נעורי, לא מצא סוף־סוף גם הוא את המנוחה, שאליה השתוקק. ארורים, ארורים אתם, חיים ערומים וזדונים, שבאלפי גִלוּיִים שונים אתם רודפים אחרַי, אחרַי צֵידכם העָיף והכושל, ומַדביקים אותי באשר אני שם: „חַה־חַה־חַה! אִם־יַחְתְּרוּ בִשְׁאוֹל מִשָּׁם יָדִי תִקָּחֵם, וְאִם־יַעֲלוּ הַשָּׁמַיִם מִשָּׁם אוֹרִידֵם! חַה־חַה־חַה... וְאִם־יִסָּתְרוּ מִנֶּגֶד עֵינַי בְּקַרְקַע הַיָּם מִשָּׁם אֲצַוֶּה אֶת־הַנָּחָשׁ וּנְשָׁכָם...” מי־זה מַרעים באזני בפסוקים הנבערים הללו, מי־זה לועג באזני את הלעג מלֵא־הרֶשע? ואני מתרוצץ בחדרי אנה ואנה כנשוך־נחש עד אשר פקו ברכי. אז אני מתנפל שוב על מטתי, תוחב את ראשי בכר ומתכסה בשמיכה עד למעלה מראשי. רק רגע של מרגוע! רק רגע של מנוחה שלמה! רק רגע של שַׁלְוַת המות!!... ופתאם אני מרגיש נשיבה קרה ומרגיעה כנשיבת רוח צח בחרבוני ציה. — המות! — הנה מבֻקשי, הנה הגואל האמתי, הנה המרגוע האי־סופי, הנה המות... איזה רֹך עֹמק ממלא את לבי, ואני מתנחם על שהתמרמרתי כל־כך לפני רגע, ואני נקוט בנפשי על שהסכלתי כל־כך לעשות, בחַפּשׂי בחיים גופא מָנוס מהחיים, מרגוע מהחיים. אֵלִי, אֵלִי! כמה עלובה וכמה נואלה נשמתי זו, וכמה גדולים רחמיך, וכמה טוב וחַנון מָות זה, שבמחבאָיו התהומיים אֶסתר מכל מצוקותי... כמה עמֻקה, כמה תהומית המנוחה הצפונה במחבאָיו, שבהם אפשר להֵעָלֵם מבּלי שריד, להשתפך עד־בלי־שארית עם האֶפס, להמוג ולהמוס בְּאַיִן הגדול, לחדול... לחדול... נַשְׁבוּ רוחות, סַעֲרוּ יַמים, רַעֲדִי ארץ — ואני אינני... התנכלו, התנכלו אלי, החיים, חִתרו בשאול, עֲלוּ השמימה, חַפּשוני בקרקע־הים — אינני, אינני...

ואני לוחץ את ראשי אל הכר ומעמיק לצלול יותר ויותר במחבאים הקרים והמרגיעים של הסמל הגואל, סמל המות. עצְבֵי המעֻ־טלים והנרעשים הולכים ושוקטים, הלמות רקותי הולכת ורפה, לבי מתחיל לדפוק דפיקות מדודות, שפָתַי החרוכות כאלו רטבו מטל ונפשי שָׁבה למנוחתה — — ומשתוקקת שוב לחיים...

וּמִשְׁפָּתָיו קֶצֶף יַז...

הַאִם נֶהֶרְסוּ הַשָּׁתוֹת
בְּמַעֲמַקֵּי דְבִיר־הַתְּהוֹמוֹת?
לא! זֶה צָעַק רַב־הַחוֹבְלִים,
בָּרַךְ־נִאֵץ אֲדֹנָי...

... שֵׁנִית דְּמָמָה. נֹגַהּ־תְּכֵלֶת
רוֹעֵף דּוּמָם מֵהַכְּתָלִים.
כָּתְלֵי בְדֹלַח וְאֶלְגָּבִישׁ,
עַל מַצְפּוּנֵי דְבִיר־הַיָּם.

עַל מִשְׁכָּבוֹ מִבְּלִי־תְנוּעָה
שׁוֹכֵב פֶּלְאִי רַב־הַחוֹבְלִים,
שָׁקַע שֵׁנִית בַּדּוּמִיָּה,
בְּדוּמִיַּת עִמְקֵי־תְהוֹם;

וּמִמַּעְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ
שִׁיר וּבְכִי יוֹם וָלַיְלָה,
סְפִינוֹת־בַּרְזֶל תְּטַלְטַלְנָה
עַל הַיָּם כִּכְפִיסֵי־עֵץ,

חַיִּים יִבְכּוּ אַף־יְקַוּוּ,
יֹאמְרוּ נוֹאָשׁ אַף־יֵאָבְקוּ,
וּבְלַקְקָם פִּצְעֵיהֶם
יֵצְאוּ שׁוּב בִּמְחוֹל־הָעַד...

מִי שֶׁטָּעַם שַׁלְוַת־תְּהוֹמוֹת,
לֹא יִתְגַּעְגַּע עוֹד לָעַד...

יִזְכֹּר כַּלָּה, רַעְיַת־נֹעַר,
יַעֲלַת־חֵן, עַנְגַּת־לַהַט,
פִּרְחֵי־לֹט לְמַעֲנוֹ קָטְפָה
בְּמַחֲבֹאֵי גַיְא וָהָר;

אַךְ לֹא יַעֲרֹג, לֹא יִתְגַּעְגַּע
לָעֲלוּמִים וּלְקִסְמֵיהֶם —
מִי שֶׁטָּעַם שַׁלְוַת־תְּהוֹמוֹת,
לֹא יִתְגַּעְגַּע עוֹד לִמְאוּם...

רַק כִּי־יִזְכֹּר זְדוֹן הַחַיִּים,
תַּעֲלוּלֵיהֶם עִם תַּרְמִיתָם,
אֶת הָאֶרֶס שֶׁבְּמִתְקָם,
אֶת הַמֶּתֶק שֶׁבָּרוֹשׁ —

אָנָה פָּנָה זִיו־הַשַּׁלְוָה,
זֶה אַךְ קָרַן עַל רוּם־מִצְחוֹ?
אָנָה נָס אוֹר־הַמַּרְגּוֹעַ,
שֶׁמֵּעֵינָיו נָבַע אַט?

אֵשׁ־צָרֶבֶת, לַהַט־תֹּפֶת,
תַּצִּית פִּתְאֹם תְּהוֹמוֹת עֵינָיו,
פָּנָיו יְהֻוְּרוּ פִּי־שִׁבְעָה

שׂוֹכֵב פֶּלְאִי רַב־הַחוֹבְלִים,
נוֹרָא־הוֹד. תַּלְתַּלֵּי־שֶׁלֶג
יוֹרְדִים, נוֹפְלִים מֵהָרֹאשׁ,

זָקָן צָחוֹר עָב וְאָרֹךְ
יוֹרֵד עַד לְמַרְגְּלוֹתָיו,
וְכִשְׂמִיכַת כֶּסֶף טָהוֹר
יַעֲטֹף גֵּווֹ, גֵּו עֲנָק,

פָּנָיו חִוְּרִים כְּ״תַכְרִיכִים״
וּבָעַיִן אוֹר־מַרְגּוֹעַ,
רַק הַבָּבוֹת הַמְסֻמָּרוֹת
תְּזָרֶינָה פַּחַד־רָז.

דּוּמָם יִשְׁכַּב, דּוּמָם יִזְכֹּר
מַה־שֶּׁהָיָה שָׁם מִלְמַעְלָה,
מַה־שֶּׁהָיָה לִפְנֵי יָמִים,
לִפְנֵי שָׁנִים לִבְלִי־סְפֹר.

יִזְכֹּר אַרְצוֹ, אֶרֶץ־הֹדוּ,
יַעֲרוֹתֶיהָ יַעֲרוֹת־קֹדֶשׁ,
נַהֲרוֹתֶיהָ הָאֵיתָנִים,
מִקְדָּשֶׁיהָ – פִּלְאֵי־יָהּ;

אַךְ בִּלְבָבוֹ לֹא תִתְלַקַּח
אֵשׁ־גַּעְגּוּעִים לַמּוֹלֶדֶת –

דְּמָמָה, דְּמָמָה. בְּמַעֲמַקִּים,
עִמְקֵי־עַד שֶׁל הָאוֹקְיָנוֹס,
לֹא תִשָּׁמַע שְׁרִיקַת סְפִינָה,
צְרִיחַת שַׁחַף עַל הַגָּל.

שָׁם מִלְּמַעְלָה אוּלַי תִּנְהֹם
סוּפַת־אוֹן אֶת נַהֲמַת־מֶרְיָהּ,
אַךְ דּוּמִיַּת־נֵצַח תִּשְׁלַט
בְּמֶרְחֲבֵי דְבִיר־הַתְּהוֹם.

שָׁם מִלְּמַעְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ
שִׁיר וּבְכִי וְיוֹם וָלַיְלָה,
סְפִינוֹת־בַּרְזֶל תְּטֻלְטַלְנָה
עַל הַיָּם כִּכְפִיסֵי־עֵץ;

חַיִּים יִבְכּוּ אַף־יְקַוּוּ,
יֹאמְרוּ נוֹאָשׁ אַף־יֵאָבְקוּ,
וּבְלַקְקָם פִּצְעֵיהֶם
יֵצְאוּ שׁוּב בִּמְחוֹל־הָעַד;

אַךְ בְּרַחֲבֵי דְבִיר־הַסֶּלַע,
בְּמַעֲמַקֵּי הָאוֹקְיָנוֹס
דְּמָמָה רַבָּה, רַק יִשָּׁמַע
נִפְנוּף כְּנָפָיו שֶׁל הַזְּמָן.

עַל מַרְבַדֵּי רִקְמַת־מֶשִׁי

וּבֵין צִפְּעוֹנֵי בְּשֶׁל הָעַמּוּד,
זֶה עַמּוּד עַתִּיק, שֶׁשְּׁנֵיהֶם לְפִתּוּ
בְּטַבְּעוֹתֵיהֶם אֶת חֶלְקַת שֵׁישׁוֹ...

אֲהָהּ, אֵין מָנוֹס! אֲהָהּ, אֵין מִפְלָט
מִקּוֹלוֹתֶיהָ שֶׁל הַהֲוָיָה!
גַּם פֹּה, בַּשְּׁמָמָה, בְּתָא־הָאֶבֶן
מַצְפּוּנַי גִּלּוּ וַיַּדְבִּיקוּנִי...

אין מנוס ואין מפלט, והמנוחה הגדולה, שאני משתוקק כל־כך אליה, עוד ממני והלאה. אני הופך את הכר ומניח את ראשי על תחתיתו הקרה, שעוד לא נתחממה מנגיעת ראשי. אני פושט את מעילי, מסיר את נעלי ומשתטח פרקדן מתוך החלטה לבלתי עשות יותר אף תנועה כל־שהיא. קר ודממה. ספור־מעשה מִפלא ומושך־לב, שקראתי עוד בילדותי, עולה פתאם בזכרוני: במעמקיו הקרים של האוקינוס, בטירת־הפלאים החצובה בסלע־איתן שמתחת למים, נח לו על מרבדי־רקמה רב־החובלים הישיש, ששמו פלאי, נֵצר מגזע מלכי הֹדו, שֶׁקָּץ בחיים והמיתם, בזדונם ותרמיתם ומצא לו מפלט בקרקע הים... במעמקיו הקרים של האוקינוס אני שוכב וסופג אל קרבי את מנוחת התהום...

נֹגַהּ־פְּלָאִים, נֹגַהּ־תְּכֵלֶת
רוֹצֵף דוּמָם מֵהַכְּתָלִים,
כָּתְלֵי בְדֹלַח וְאֶלְגָּבִישׁ,
מֵהַסִּפּוּן, סַפִּיר זַךְ;

תִּלֵּי פְנִינִים, גַּלֵּי לֶשֶׁם
צְבוּרִים, רוֹטְטִים בַּקְּצָווֹת,
וּבְתָוֶךְ זֶרֶם כֶּסֶף
יַז בַּלָּאט מִמִּזְרַק־פָּז...

אַךְ נַפְשִׁי שׁוֹמְעָה הֶמְיַת הֶעָסִיס
בְּרַהֲטֵי לִבְנֶה בְּלֵילוֹת־אָבִיב,
וּמַגָּע עָנֹג שֶׁל שִׂפְתֵי פַּרְפָּר
בְּכוֹס שׁוֹשַׁנָּה כְּחֹם צָהֳרַיִם,

וּתְלוּנַת פֶּרַח עַל הָעֲשָׂבִים,
שֶׁהִסְתִּירוּהוּ מֵעֵין הַשֶּׁמֶשׁ,
וּפַחַד גּוֹזָל, שֶׁקָּפָא תַּחְתָּיו
מִמַּבַּט־קֶרַח שֶׁל עֵין הַפֶּתֶן.

הַנַּחַל הוֹמֶה בֵּין אַבְנֵי־חָצָץ
וּבֵין עֲרָבוֹת, אַלּוֹנֵי־בָכוּת;
אוֹ אוּלַי הָמָה לִפְנֵי רֹב יוֹבְלִים,
אוֹ אוּלַי חָרַב לִפְנֵי שְׁנוֹת מֵאוֹת.

אַךְ נַפְשִׁי שׁוֹמְעָה גַּם בְּכִי שֶׁנֶּאֱלַם
וְקוֹלְטָה הֲדִים שֶׁל קוֹלוֹת־קְדוּמִים,
וּטְלָלִים נוֹפְלִים עַל קוֹצִים נוּגִים
וּמְסַפְּרִים חֶרֶשׁ לְאוֹר־כּוֹכָבִים.

מִשְׁתַּעֲמֵם טַוָּס עַל רֹאשׁ הַצְּרִיחַ
וּמְגַהֵץ זְנָבוֹ לְנָגְהוֹת סַהַר,
וּנְזִירִים מֵתִים בִּדְמִי־הַלַּיְלָה
מִבַּכִּים דּוּמָם עֲלוּמִים אוֹבְדִים.

וְקֶרֶב חֲרִישִׁי בֵּין גֶּפֶן־יַעַר

וּבְאֶפֶס־רוֹאִים יְקַפֵּל זְנָבוֹ.

הַתָּאִים רֵיקִים, הַדְּלָתוֹת פְּתוּחוֹת,
לֹא־עוֹד תְּסֹבְנָה עַל צִירִים חֲלוּדִים,
בַּפְּתָחִים עוֹלִים דַּרְדָּרִים מָכִים,
הַפּוֹשְׁטִים רֹאשָׁם אֶל הַחַלּוֹנוֹת.

אַךְ בֵּין הַתָּאִים עוֹד נִשְׁמַר אֶחָד
בְּסֶלַע חָקוּק, הַזְּמָן לֹא כִרְסֵם
בְּשֵׁן־כִּלָּיוֹן אֶת אֶבֶן כְּתָלָיו
וּבַרְזֶל דַּלְתּוֹ עוֹד טֶרֶם נֶחְלָד.

מִבְּעַד הָאֶשְׁנָב, זְכוּכִיתוֹ עָבָה
וְצִבְעָהּ עָכוּר מֵרֹב הַיָּמִים,
מִסְתַּנֵּן חֶרֶשׁ קַו־שֶׁמֶשׁ קָלוּשׁ
אוֹ אוּלַי קֶרֶן שֶׁל הַיָּרֵחַ.

אֲנִי לֹא אֵדַע, אֲנִי לֹא אַבְחִין
בֵּין אוֹר הַשֶּׁמֶשׁ לְאוֹר הַלְּבָנָה:
זֶה הַרְבֵּה דוֹרוֹת לִי אֶשְׁכַּב דּוֹמָם
עַל מַצַּע־אֶבֶן בַּתָּא הַנָּעוּל.

מִבְּעַד הַכְּתָלִים, מִבְּעַד הַדֶּלֶת
כָּל־קוֹל לֹא יָבוֹא, לֹא יַחְדֹּר צִלְצוּל,
אַךְ נַפְשִׁי שׁוֹמְעָה כָּל־הַמִּתְרַקֵּם,
כָּל־הַמִּתְרַחֵשׁ מִחוּץ לַכְּתָלִים.

נשמע צלצול זוגות: ארחת בני־קדר עוברת בערָבה. מנוחתי הָפרעה, שוב נעוֹר אותו הגֹעל העמֹק והמכאיב, שוב נתערטלו עצָבַי והרי הם מפרפרים וכואבים מכל נגיעה קלה שבקלות, מכל נשיבה דקה שבדקות. אני מוסיף ללחוץ את ראשי אל הכר, מְהַדֵּק את בבות־עיני עד לכאב וטוחן את שִׁנַּי זו בזו, מתוך כַּונה לסגור את־עצמי בתוך עצמי... מנוחה, מנוחה...

הלב דופק בחזקה, הרַקות הולמות, השפתים חרוכות והגרון יבש, אך המצח קר והוא נהדק בחזקה אל הכר כמבַקש מפלט... וכמו שהגוף הַדְּוֶה מתאמץ לבחור לו מצב זה או אחר של שכיבה או ישיבה, מצב שבו יונח לו קצת מיסוריו, כן גם נפשי מחַפשת ותָרָה סמל זה או אחר של מרגוע, זוכרת ויוצרת תמונה זו או אחרת של מנוחה שלמה. בית־נזירים עזוב בארץ־שממה מופיע פתאם בדמיוני...

בְּאֶרֶץ־שְׁמָמָה חֲרוּכַת שֶׁמֶשׁ
תִּתְרוֹמֵם גִּבְעָה מְצַמְּחָה עֵצִים,
עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה מִתְנוֹסֵס מִנְזָר,
יְסוֹדוֹ שָׁקֵעַ, חוֹמוֹתָיו פְּרוּצוֹת.

מִפִּרְצֵי כְתָלָיו מְצִיצִים צְמָחִים,
הַכַּרְכֹּב כֻּלּוֹ זָרוּעַ קִנִּים,
שָׁם תֶּהְגֶּה יוֹנָה וְסִיס יְצַפְצֵף,
וְחָתוּל פֶּרֶא בְּלִי־קוֹל יְטַפֵּס.

הַזָּהָב הוּעַם שֶׁל הַמִּגְדָּלִים,
הַכֶּסֶף חָשַׁךְ שֶׁל הַכּוֹתָרוֹת,
וּבֵין טַבְּעוֹת שֶׁל גֶּפֶן־יַעַר
עַמּוּדֵי־שַׁיִשׁ נֶחֱנָקִים דּוּמָם.

הַדְּרָכִים כֻּלָּם מַדְשִׁיאִים דֶּשֶׁא
וּמְכַסִּים שִׂיחִים. אַרְנֶבֶת זְהִירָה
בָּם תִּקְפֹּץ בֶּטַח. יְטַיֵּל טַוָּס

המדרגות. רסיסי־קרח נתזו לכל־עבר וזהרורים כחלים הסתערו במחולות. לבי דפק בחזקה: יראתי, פן ינתק עוד גוש־קרח וחסם את הדרך... מהרתי לטפס למעלה כל־עוד נפשי בי ואברח...

אך בגן היה שקט כבראשונה. קר האויר ולבן השלג השיבו את נפשי למנוחתה. שבתי על עקבותי ואשיב את מצבת־הקרח על פי המערה למקומה. בצאתי מהגן התחיל יורד שלג דק. מסביב שררה דממת־חורף לבנה. וגם בנפשי השתררה פתאם דממת־חורף לבנה. הכל, הכל מחוץ ומפנים כאלו לחש לי:

שתק... שתק... שתק...

יא

ברגעי עיפות

...עיף ורצוץ אני שוכב על הספה, מעשן בלי־משים את מקטרתי, עיני נשואות אל התקרה ואני חולם על המרגוע. פעם בפעם אני יורד ממשכבי, נגש אל החלונות ובודקם, אם הם סגורים היטב, ממשמש במנעול הדלת, כדי להוכח שהיא נעולה כראוי, ואולם דעתי לא נחה עלי. אפשר שיכנס מי־שהוא וידפוק בדלת, אפשר שתפרוץ בערה ומנוחתי תפרע. האח, מי־יתן והיו הכתלים הללו של חדרי כתלי־אבן עבים, אשר מבעדם לא יחדור כל קול וכל צלצול, מי־יתן והיתה הדלת הזאת של חדרי דלת־ברזל חתומה אשר לא תפתח, מי־יתן וחלונות חדרי יהיו זכוכית עבה מאד, אשר גם קרני־השמש מדי עברן בעדה תעשינה נוחות ורכות וכמעט כהות. לא! כל זה ללא־הועיל! אני מרגיש, כי גם בכל־אלה לא תרגע עוד נפשי, לא אמצא עוד את המנוחה הדרושה. העובדה, שעוד אנשים, חוץ ממני, יודעים את מקום משכני, גוזלת את שלותי. העובדה, שלא רחוק ממני, בבתים הסמוכים, ברחובות הקרובים, מתהלכים בשעה זו בני־אדם, שחים וצוחקים, צועקים ומתנגחים, שמחים ומתעצבים – מפריעה את מנוחתי. כל־כך עיפתי, כל־כך עיפתי!

ואני מוציא מפי גלילי־עשן, עוצם את עיני, מהדק את ראשי אל הכר החם ונושא את נפשי המדברה. שם על אבן לבנה ורחבה אני יושב לבדי בתוך ערבת־החול האי־סופית, שגבולותיה משתפכים עם האפק המזהיר. לא, איני יושב על האבן, כי־אם משתטח עליה מלא־קומתי, ובעוד רגע – ואני צונח מהאבן ורובץ בחוץ. כך יותר נוח, החול רך ומשתמע לכל־תנועותי והוא לובש צורה ופושט צורה בהתאמה ליצורי־גוי, והרי הוא מתעמק מתחתי ככסת רכה, אך למראשותי הוא בולט ככר קטן, שעליו אניח את ראשי. כך יותר טוב. אני מרגיש חמימות נעימה והנאה של הרחבת־הדעת, אך תוך־כדי הנאה זו כבר הפרעה המנוחה ואני מרגיש שוב את הבחילה המעיקה, הכרוכה בכל הנאה שהיא. אני מרגיש את־עצמי שוב קרוב לאנשים, קרוב לחיות, קרוב לחיים. הנה זוחל עקרב בחול, הנה מוציא פתן שחור את ראשו מנקרת־סלע ומחממו לאור השמש, הנה

הַמְכַסְּפים נעו עליו בדממה. עברתי את השדרה הראשית עד קָצֶה, אחרי־כן נטיתי לשדרה צדדית ואוסיף ללכת, אף כי רגלי טבעו בשלג כמעט עד ברכי. לשם־מה טבעתי בשלג כמעט עד ברכי? מה חפשתי בגן הזה, שמראהו לא נבדל עתה במאום ממראה יתר הגנים בחֹרף? לא ידעתי בעצמי. אפשר שפני המנגנת העירו בלבי זכרונות נשכחים, אפשר שבנפשי הקיצו געגועים על מה־שהיה וחָלף וגעגועים אלה אולי הביאוני בלי־יודעים אל המקום הזה. עיני היו נשואות אל ענני־הערפל הקלים, שהלבנה הסתתרה והתגלתה ביניהם חליפות, ואיזה עצב מוזר לחץ את לבבי. פתאם נִגפו רגלי בדָבר קשה ומצלצל וכמעט שנפלתי. הבטתי למטה וארא גוש־קרח גדול ומרֻבע, שֶׁדָּמה למצבת קבר. בדי־עמל העתקתיו ממקומו ולעיני נגלה פתח מערה ומדרגות־קרח שהובילו למטה. לא אדע, אם העצב והמרירות, שפעפעו בלבי, הקהו את רגש פחדי, או אולי היתה זאת סקרנות עזה ומשַׁכרת, שכבשה פתאם את כל ישותי; על־כל־פנים לא הרביתי להִמָּלך בדעתי וארד למטה. תקרת־קרח, רצפת־קרח וכתלי־קרח. הלבנה נִצבה ברגע זה ממעל לפתח ולאורה ראיתי פסל־קרח, ששכב על הרצפה, בַּתָּוֶךְ. כל המערה מלאה זהרורים חַיִּים ומִפלאים, שרגשו בדממה. הסתכלתי בפני הפסל ואהי כנדהם: רגע נדמו לי כפני המוכיח הזקן ורגע כפני הפַסָּל הצעיר. לנֹגה הלבנה היו משתנים חליפות, אך העינים הגדולות והפתוחות היו ריקות ולא הביעו כלום. פתאם ראיתי, כי על החָזה חקוקות איזה שורות. כרעתי על ברכי ואקרא:

הַמָּוֶת וְהַחַיִּים גַּם שְׁנֵיהֶם בְּנֵי־חֲלוֹף;
מֵחוֹף אֶל חוֹף נִקְלַעַת הַסְּפִינָה לִבְלִי־סוֹף.
אַל חֶדְוָה וְאַל רֹגֶז, אַל בְּכִי וְאַל צְחוֹק:
שְׁתֹק, שְׁתֹק, שְׁתֹק...

.

כָּל־קֵץ הוּא גַּם הַתְחָלָה, וְכָל־הַתְחָלָה – קֵץ.
בְּרוּכִים אִישׁ בְּאָחִיו הַגַּרְזֶן וְהָעֵץ...
כָּל־חֹק הֲלֹא גַּם מִקְרֶה, כָּל־מִקְרֶה הוּא גַּם חֹק.
שְׁתֹק... שְׁתֹק... שְׁתֹק...

למטה מהשורות האלה היתה שורה אחת מחוקה ואחריה נראו עוד שתי שורות, שהזהירו בזֹהר מיֻחד, ואולם עוד לא הספקתי לקרֹאן – ופתאם נשמע קול־נֶפֶץ חזק. מתקרת־הקרח נִתק גוש גדול, שנפל בשאון על

פעם אחת, בערב, ישבתי בבית־הזמרה ואשמע אל הרנה ואל הנגינה. מְזַמר מְפֻרסם כִּלה זה־עתה לשיר והקהל לִוָּהו במחיאות־כפים סוערות. מַכָּרִי, שישב על־ידי, התלוצץ על קְדותיו והשתחֲויותיו של המְזַמר ואני צחקתי להלצותיו השנונות. פתאם השתררה דממה, המסך התרומם שוב ועל הבימה הופיעה מנַגנת בכנור. כשפָּנתה לעֵבר הקהל, נדמה לי, שכבר ראיתי את פניה, אך לא זכרתי איפה ומתי. שכני לחש באזני: „הלא היא מי שהיתה כלתו של ידידנו הַפַּסל" – ונשתתק, כי בו ברגע התחילה לנגן. היא נִגנה ושרה בבת־אחת:

כָּל־עוֹד הַחַיִּים בְּדָמִים,
עֲלֹז וּשְׂמַח, בֶּן־חֲלוֹף!
נְסֹךְ בַּכּוֹס יֵין־הַקְּסָמִים
וּשְׁתֵה הַכּוֹס עַד הַסּוֹף!

נזדעזעתי... את השיר הזה בשנוי קצת של הנוסח הן שמעתי כבר... ברגע זה הרימה המנַגנת את ראשה ואור נברשת־החשמל האיר את פניה. זוהי! זוהי!... שכני הביט אלי בתמהון, אך אני כבר נתרתי ממקומי ובעוד רגע כבר הייתי בחוץ. „זוהי! זוהי!..." לחשתי בלי־הרף, כשאני מתרחק לרגע מבית־הזמרה ונגש אליו שוב כרגע. זוהי!... זוהי!... אותם הפנים ההורים והמְּארכים ואותן העינים העגֻגות והנוגות! חפצתי לשוב שנית לבית־הזמרה, שעזבתיו בחפזון כזה, בלי־דעת בעצמי למה, אך כרגע הרגשתי, שזה לא מהצרך.. שזה מהנכנע... „זוהי! זוהי!" – קראתי בקול, ופתאם ראיתי, שהעוברים והשבים מסתכלים בי בתמיה. נכלמתי ונפשי שקטה קצת. „אך למה העלימה ממני את קורותיה בה־בשעה, שאני לא כסיתי ממנה דבר?" – התרעמתי במרירות ויגון. „מי שהיתה כלתו של הַפַּסל..." – עלו בזכרוני דברי שכני בבית־הזמרה. „אך למה לא ספרה לי דבר? האמנם מדרכן של הנשים להסתיר את עֶבְרן גם במות?" – צחוק מַר פָּרץ מפי והעוברים והשבים הביטו אלי כמשתאים. מהרתי לנטות לרחוב אחר וָאַרחיב את צעדי.

. . . .

...נוכחתי, שהנני עומד מול ביתו של הַפַּסל. כנראה, כבר עבר זמן רב מרגע עזבי את בית־הזמרה, מפני שבית הפסל נמצא בקצה־העיר האחר הבית עמד לבדד כסמל העזובה והשממה. תריסי החלונות מוגפים והדלתות סגורות מחוץ בבריחי־ברזל. לבנה מְלֵאה צפה בין עננות קלות ותשפוך אור חִוֵּר על הרחוב השוקט. מסביב לא נראה עובר ושב. נכנסתי אל החצר ואעבור אותה לארכה עד הגיעי אל הגדר. בגדר היתה פִּרצה גדולה ודרך בה נכנסתי אל הגן. שום דרך או משעול לא נראה, כל הגן היה מכֻסה בשכבת־שלג עבה, על השלג לא נראו עקבות רגלים, רק צללי האילנות

לקום ולטַיֵל קצת מתוך תקוה, שהטיול יעודדני, אך רק צעדתי צעדים אחדים והנה פקו ברכי. נשענתי אל אילן בלי־כח ופתאם נשפך על ראשי קִתון של אש רותחת... הצעקתי? הנפלתי? איני זוכר דבר.

... בעוד רגעים אחדים כבר הייתי מעֵבר לַגָדר ברחוב שוקק מאדם. כרכרות נִשאו בשאון, מרכבות־החשמל זמזמו ושרקו, השלטים הביטו בחֻצפה עליזה ועל הכל שפכה את אורה שמש־האביב הבהירה. זה היה אביב, זה היה שאון החיים, זה היה כרך־מולדתי, שבו גדלתי וסבלתי, סבלתי והתענגתי. אך השמחתי לשובי או התעצבתי אל לבי? לא ידעתי בעצמי. אני זוכר רק זה, שהתבוננתי בכַוָנה עצומה בבגדי ונעלי ואשמח על שהם שלמים בתכלית השלמות, לא בלו ולא נקרעו, ממש כביום בַקרי את הַפֵסל. אף גם אזכור, שמהשתוממותי זו העירתני פתאם דחיפה עצומה עם קול־צחוק. פניתי לאחור לראות מי דחפני, אך המחֻצף כבר הספיק, כנראה, להתרחק ולהתערב בתוך קהל העוברים והשבים. על־יָדי עמדה נערה צעירה מוכרת־פרחים ובבת־צחוק נעימה אמרה אלי: „אולי יקנה אדוני שַלגָניות? שלגניות רעננות?"

XI

עברו שנים אחדות. אני צִיַרתי. חברי המשורר כתב את שיריו, שֶקַלוּת־דעת ועצבות שמשו בהם בערבוביה. מהַפֵסל לא היה קול וקשב. ידידי ספרו לי, שהוא עזב את העיר ימים אחדים לפני שובי מסוריה (הם היו בטוחים, שהייתי בסוריה: הַפַסָל אמר להם זאת!). המאורע הַמפלא כמעט שנשכח מלבי וגם בהיותנו, אני ורעי המשורר, לבדנו, נמנענו מלדבר בו. החיים שטפו כסדרם. אנשים נולדו, חיו, שׂחקו, בכו ומתו. המפלגות היו מדַינות זו עם זו על כל קוֹצוֹ של יוד שבספרי־תקנותיהן. לפעמים היו עמים שלמים יוצאים פתאם מדעתם וקוראים מלחמה. וכל־זה נעשה ברצינות קודרה ובהתמרמרות עזה, עד כי לעומד מהצד נראה כל־זה למעורר־צחוק. ואני עמדתי מהצד. ולי, אמנם, נראה כל־זה למעורר־צחוק. לפעמים הייתי אומר בלבי: האם אין כל האנשים והעמים האלה דומים לתינוקות של בית־רבן, הדוחים משעה לשעה את הֲכָנת השעורים החשובים והכבדים ועוסקים בינתים בלמודים הקלים, למודים של מה־בכך, בהעמידם פנים, כאלו גם השעורים האלה חשובים מאד ורבי־ערך? האם אין האנושיות עוסקת בדברים של מה־בכך, בריב־מפלגות ובמלחמות־עמים רק מיראה לגשת אל פתרון השאלות החמורות והנוראות, שאלות מה למעלה ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור? האִם אינה הולכת סחור סחור לפרדס, מיראה פן תציץ ותִפָגע? אני עמדתי מהצד ושחקתי, אך מדֵי שׂחקי נסחפתי גם אני בזרם החיים הסובבים אותי, צִיַרתי, לקחתי חלק בתערוכות אמנותיות, בקרתי בתי־משתה, שמחתי לתהלות, שפזרו לי מבקרי, קִנֵאתי בחברַי הגדולים ממני, בקִצור – חייתי חיים רבי־ענין, לפי דברי מכָּרַי.

אך לרגלי טיוליו המרֻבים ידע כמעט את כל החדשות, שנתחדשו בממלכת־הקפאון, והוא שִׁמש לי עתון חי.

– התדע, – אמר לי פעם, – הן המוכיח הזקן השתתף אתמול בכבודו ובעצמו בהִלולה אחת, שהצטַינה בהפקרות עוברת כל־גבול.

– מאין תדע?

– מַשְׁמַע, שגם אני הייתי באותו מעמד, – ענה בצחוק. – וזקן זה מסיף בלי־הרף את מוסר הקפאון הנצחי ופתאם לא עמד בעצמו בנסיון... אכן הפחד מעביר על הדעת... צר לי עליו, צר מאד...

– למה־זה אתה מֵצר ודואג עליו יותר מאשר על אחרים?

– מפני שהוא אחד מאתנו. הן כבר אמרתי לך, שגם הוא כמונו בא מארץ־החיים, אך זה־כבר, זה־כבר...

– איך זה נִצל עד־הנה מהנגף? הן הנגף, כידוע, פורץ כאן בכל אביב ואביב?!

– נדמה לי, שיש לו איזה מחבוא נעלם, שבו הוא מסתתר מהשמש בבוא האביב... נדמה לי, שבינו ובין הַפֶּסֶל יש איזה חשבונות מְיֻחדים... אך עתה, כנראה, בא איזה שנוי... ואולי אינו אלא מתחַפש... אפשר, שגם הפעם יהיה לו איזה רֶוח והצלה...

– אבל מה יהיה הסוף? סוף כֻּלנו?

– סוף כֻּלנו? אלה שבאו מארץ־החיים ישובו, כנראה, שנית אל החיים בדמותם כצלמם, לא נגרע דבר. ואלה שבאו מֵהָאַיִן, כלומר, אלה, שהַפֶּסל יצָרם בידיו, ילכו לחיים בדרכים שונות: הם יִמַסו למים, יִסָפגו באדמה ויִגָּלמו בפרח או בעץ, בדוֹמם או בחי... כך, לכל־הפחות, מסתַבר מתורתו של הזקן... והשְׂערה זו היא המַבעיתה אותו ביותר.

– כלומר?

– הוא ירא בעִקר, שבשובו לארצות־החיים יהיה שנית לאדם... הוא מסכים להיות לפֶרַח, לעץ, לאבן או גם להולך על־ארבע, אך לא לאדם... מפני האפשרות האחרונה הוא ירא כמפני האש...

– ואולי כדאי שנלך גם אנחנו לחַפש לנו איזה מפלט ולהחבא עד יעבור זעם?

חברי שָׂחק:

– לא, אני איני מהמתחבאים. לא יָראתי את המות וגם לא אירא את החיים. להפך, אני קל־דעת ואוהב את ההלצות...

– ומתי יהיה האות?

– אולי מחר, אולי מחרתַים, אולי בעוד שבוע... מי יודע...

..... אך חברי טעה. האות היה באותו יום גופא, בצהרים. עוד מאז הבקר הרגשתי איזו קלות בכל־גופי וגם איזו קדחת מוזרה. בכל־רגע הייתי מֻכרח לשֶבת לנוח. השיחה עם רעי בדרה אותי קצת, אך אחרי לכתו הורע לי. קרני השמש חדרו מבעד הענפים העֲֻמים, שהסתתרתי מתחתם, והכאיבו לי מאד. עיני נזלו דמעות בלי־הרף. לפני הצהרים נסיתי

זו היתה מלחמה נוראה, מלחמת איש באחיו, מלחמת הנדונים לחיים בעד כל פסת־צל, בעד כל נשימת־קפאון, בעד כל רגע של מות! בלילה היו הבלהות מתרככות קצת, כאִלו ירא מלאך־החיים להתנפל עלינו בחשך, אך גם אז עשה את מעשהו זר מעשהו, בהשליחו בנו משלחת אדי־קטב, שמצצו את לְחֵנו בלי־המלה... לא צלצל עוד שיר־מחול על בְרֵכת־המחולות, לא נִשָא עוד קול־צחוק מהשדֵרות, רק מהמשעולים הרחוקים והבודדים היה מגיע לפעמים איזה לחש עצור, עד כי קשה היה להבחין, אם זה לחש־אהבה או אנקת־גסיסה. בעָברי פעם אחת בשעה מאחרת בלילה על־יד אהלה של הכלה המשֻגעת, שמעתי קול־בכי וקול־שיר כאחד, שהשתפכו למין טפטוף מוזר, טפטוף דמעות לתוך כוס מלאה. פתאם נפסק הטפטוף ונשמע קול גוש־קרח בנפלו. נגשתי אל החלון ואשקף לתוך האהל, אך לא ראיתי איש. רק על רצפת־הקרח שָטף נחל דמעות, שכתלי־הכפור הצטלמו בו... כן... רבים היו המחזות קורעי־הלב, שהייתי עֵד־ראיה להם בימים ההם... אך יותר מכל הִלְכו עלַי אֵימים ההִלוּלות וההִנגות הפראיות, שהיו נערכות באיזו פנה חבויה, בנקרת־הר או בבקעה עמֻקה... בהִלוּלות אלה היו משתתפים לא רק צעירים, כי־אם גם באים־בימים, ואני לא ידעתי, במה מחרידים החוגגים אותי יותר, בהבפקרותם או במֹרך־לבבם, אף כי למראית־עין נדמו כשלֵוים וגם כעליזים... „למה הם יראים כל־כך את החיים? — הייתי מהרהר. — והרי אין להם שום מְשג מהם!? ובאמת, במה החיים רעים מהמות? אך מאידך גיסא, מדוע החיים יראים את המות? והלא גם להם אין שום מְשג ממנו! האמנם כל־זה רק כֹח־ההרגל, ומכיון שהֻרגלנו למצב אחד, קשה לנו לעבור למצב אחר? או אולי אין זה אלא פחד מפני אותו הכֹח הנעלם, המתגלה לנו ביחוד בכל־תקפו וזדונו ברגעי המעבר, בשעה שהוא קולע אותנו כבכף־הקלע מעולם לעולם?" כך הייתי מהרהר ותוך־כדי־הרהור הייתי מרגיש, שגם בלבי מקַננת אימה כבדה וחשכה... את ידידתי המנַגנת לא ראיתי זה־כבר. היא היתה מתחמקת ממני ואני לא חפצתי להיות עליה למשא. בעיניה הנוגות פרכס כאֵב טמיר, ומדי הפגשה עמי היתה מורידה את ראשה ארצה, ולי נדמה, שהיא חושבת את־עצמה לאשֵמה נגדי, ובמבטה קראתי כעין בַקְשת סליחה... העלובה! היא מבַקֶשת סליחה ממני, בשעה שלא שלמתי לה אף אחד מאלף תגמולי־האשר, שגמלה עלי... בודד ונבוך תעיתי ימים ולילות בין השדרות. המוכיח הזקן היה מופיע לפעמים באפלה, מתחיל במוסר ותוכחה ומסַים בדברי־נחומים, אך תכף בהנֵץ החַמה היה ממהר לברוח על נפשו... כל נחמתי בעניי היה חברי המשורר, אשר אולי היה היחידי, שלִבו לא נפל. אמנם, גם בו כבר נִכרו סמני הנגף, גם בגופו שָלח רזון ופניו שֻפו, אך עיניו הבריקו כקדם באש עליצות ולצון. הוא היה מרבה לטַיֵל, וגם ביום אפשר היה לראות לעתים קרובות את תבניתו הגבוהה והצנומה, בעָברו באמצע השדרה, במקום הפתוח ביותר לקרני השמש. משורר זה לא היה מוג־לב כלל וכלל!

הוֹ, חַכֵּה, הָאִישׁ!

חִישׁ אֶפְתְּחָה, חִישׁ...

מַה־נִּפְלָא זֶה קוֹלְךָ הָרָן!

וְאֶעֱנֹד הַזֵּר

וְשִׂמְלַת־הַפְּאֵר

וְאֵלֵךְ לִפְתֹּחַ לַזָּר,

אַךְ עוֹבְרָה הָעֵת:

אֵין חַי וְאֵין מֵת,

רַק נוֹשֵׁם הַלַּיְלָה הַקָּר...

פתאם נפתח החלון, פנים חִורים ונבהלים הציצו החוצה, והחלון נסגר שנית. השתררה דממה עמֻקה. בת־לויתי הניחה את ראשה על כתפי ותבך. עיניה הגדולות והעצובות גדלו ועצבו עוד יותר, אך אני הבטתי אליהן כמכֻשף. אלהי החיים והמות! מה עצומה אהבת־עצמם של האיהבים! בה במדה שהבעת התוגה בעיני ידידתי הלכה ועמקה, הלך ועמק גם רגש האשר בקרבי. התוגה בעיני האשה עוררה את אהבתי אליה, ואהבתי הֵסבה לי את האשר... מה־נפלא היה הלילה ההוא, מה־נפלא! שוטטנו במשעולים נסתרים, הֵריחנו את ריח שושני־הקרח ונשמע לשירת זמירים מתים. היכולתי להאמין אז, כי כה מעטים יהיו ימי האשר, כי רק תגַענה שפתי בכוס־העדנים והיא תפול מידי?

לא עבר חֹדש ימים — ויחל הנגף.

X

הַחֵל הנגף.

הימים הלכו וגדלו, השמש האירה וחממה ביתר עז, ובממלכת־הקפאון נשמע קול־בכי וקול־מספד, אנחות חנוקות ויללת־שבר. כל פנים קבצו פארור וכל לבב נמוג. לא היה משעול, אשר לא התגלגלו בו אברים מדלדלים, גֻלגלות מנֻפצות, שברי־יד ושברי־רגל. כמעט כל הימים עברו ללא־שֵנה וכפעם בפעם אפשר היה לראות חבורות שלמות או דמֻיות בודדות, הָרצות בחפזון משדרה לשדרה, מאילן לאילן, למקום ששם הצל יותר עבה והקֹר יותר גדול. אך רבים היו קורסים עוד לפני הגיעם למחוז־חפצם ורבים היו נופלים במלחמה מתחת לאילנות, בצללי הענפים... אהה!

אך כאשר יביט אל האור ילך הלך ודל מיום ליום, וכגבור הרזון אשר שלח בו כן תגבר תשוקתו אל השמש. ופעם אחת נעלם פתאם ויהי לפלא, כי לא קרה עוד כדבר הזה, אשר בעצם החרף תהיה שליטה למלאך־החיים על נתיני ממלכת־הקפאון. מאז נחה רוח־עועים על כלתו וכל־הלילות היא משוטטת לבדה בשדות וביערים, או יושבת סגורה באָהלה ומשוררת שירי־אֵבל ושירי־משוש, שכֻּלם סובבים על ציר אחד, על האהבה.

בת־לויתי עוד לא הספיקה לכלות את ספורה והנה נשמע שנית מן האהל קול־שיר. ישבנו על הספסל, שעמד סמוך לאילן, ונשמע:

הוּא קִוָּה, קִוָּה, קִוָּה אֶל הַפֶּלֶא,
וְהוּא כְבָר הָיָה, הָיָה כְבָר הַפָּלָא;
בְּעִמְקֵי נַפְשׁוֹ חָיָה כְבָר הַפֶּלֶא,
וְהוּא לֹא יָדַע, כִּי כְבָר בָּא הַפֶּלֶא.

הוּא קִוָּה, קִוָּה, קִוָּה אֶל הַפֶּלֶא,
עַד אֲשֶׁר פָּרְחָה נַפְשׁוֹ מֵהַכֶּלֶא;
רַק אָז, בִּפְרֹחַ נַפְשׁוֹ מֵהַכֶּלָא,
בִּצְחוֹק־תַּעֲלוּמוֹת בֵּרַךְ בּוֹא הַפֶּלֶא...

מן האהל נשמע פתאם בכי הודר־לב, ואחרי הבכי קול־צחוק, ואחרי הצחוק עוד פעם קול־שיר:

מִי טָס וּמִי שָׁט?
מִי דוֹפֵק בַּלָּאט
עַל דֶּלֶת הָאֹהֶל: „פְּתַח, פְּתַח...״!
הַאֶזְרָח אוֹ גֵר?
עַל רֹאשׁוֹ לוֹ זֵר
מִקָּרַח מְרֻנְצָץ וָזַךְ.

הֲמֵת הוּא אִם חַי?
מַה־מּוֹבִיל הוּא שַׁי?
מֵאַיִן הוּא הוֹלֵךְ וּלְאָן?

הגיע לאזנינו מתוך אחד האהלים המסתתרים בין האילנות קול שירה עצובה:

מִשֶּׁלֶג־צָחוֹר אָרַגְתִּי כְּבָר הִינוּמָה,
מִפְּנִינֵי־כְפוֹר שִׁמְלָתִי כְּבָר רְקוּמָה,
בִּבְדֹלַח־אוֹר רָצַפְתִּי אֶת מִשְׁכָּנִי.
וְלָמָה אָחֲרוּ פַּעֲמֵי חֲתָנִי?

בְּכָל־הַדְּרָכִים אָרוּץ וְאֶשְׁאָלָה,
מַהֵר אֶל הָר אֲדַלֵּג כְּאַיָּלָה,
אֲקוֹנֵן מַר וְאֶקְרַע שִׂמְלַת־הוֹדִי:
הוֹי, גַּלּוּ לִי, כּוֹכָבִים, אַיֵּה דוֹדִי?

אַךְ שׁוֹתְקִים בִּמְסִלּוֹתָם כּוֹכְבֵי־מַעַל...
הַלַּיְלָה גָּז וְשַׁחַר אַכְזָר יַעַל,
אָז שׁוֹחֲקוֹת בְּעָרְמָה קַרְנֵי־שָׁנִי,
אֵין זֹאת אֲשֶׁר הֵן יוֹדְעוֹת אֵי חֲתָנִי.

אֲהָהּ! אֲרוּרוֹת אַתֶּן קַרְנֵי־שָׁנִי!
בְּחַבְלֵי־פָז אֲסַרְתֶּן אֶת חֲתָנִי,
בְּחִצֵּי־פָז פִּלַּחְתֶּן אֶת לְבָבוֹ,
מֵאָז אֵלַי לֹא יָבוֹא, הָהּ, לֹא יָבוֹא.

השיר נפסק ובת־לויתי ספרה לי, שבאהל זה יושבת נערה אמללה, אשר חתנה לֻקח ממנה לארץ־החיים בעודנו בעצם קפאונו. הוא היה עלם מוזר בדרכיו, שאהב תמיד להרים את עיניו למעלה ולהביט ישר אל השמש, למרות הכאב הגדול הכרוך בהבטה זו ולמרות הזהרותיהם של כל מכּריו. שמועה סבבה, שקרני־השמש צדו אותו ברשתות־כשפיהן, ומאז היה שקוע תמיד במחשבותיו ותמיד נִדמה כתועה המחפש את הדרך ילך בה.

IX

כל השדרות והמשעולים היו מלאים טַילים. אחזתי בזרוע ידידתי ואבקיע לי דרך בין ההולכים, בחפצי לעבור לאיזה רחוב מְרחק ובודד. אך בככר הרחבה, שהשתרעה על פרשת השדרות, חסם את דרכי המון־עם רב. בַּתָּוך, על בימת־קרח, עמד זקן נהדר בעל־קומה ובעל־צורה וישא את משאו. הכרתי בו תכף את המוכיח הזקן, שקדמני בדברי־מוסרו תֵכף לבואי לממלכת הקרח. לעבור הלאה היה מהנמנע ואני ובת־לויתי נאלצנו לעמוד ולשמוע אל הנאום.

— „אך מה נעשה ליום־פְּקֻדה, — דבר הזקן בעֹז והדר, — כשהמות המתוק והכוזב יפנה לנו עֹרף ואנחנו נֻכרח לדבר פנים אל־פנים עם החיים המרים והוַדאיים? מי נכנס לגיהנום של החיים ויצא בשלום? יש שבעה מדורי גיהנום ועל פתחו של כל מְדור ומְדור שבע שמשות וכל שמש ושמש בוערת באש שִבעת הימים! ואולם רק אלה אשר לא זנו אחרי קפאון־השוא וקֹר־התעתועים, כי־אם ספגו לתוכם את קפאון הנצח האמתי, יִשְׂרו עם אש החיים וְיוכלו לה. כלום אין אנו הולכים ומתקרבים עם כל יום ויום אל הרגע הנורא, כלום אין השמש שולחת בכל יום את חִציה אל לבנו, כלום אין כל קרן וקרן של השמש הַתרָאה ואזהרה נוראה? גורו לכם! גורו! הנה אני רואה ימים באים וכל ידים תרפינה וכל ברכים תֵּלַכנה מַים וכל לב יִמַּס. מי עִוֵּר ולא יראה אז, כי הקרח המבריק אינו תריס בפני הפורענות, כי קפאון־השוא לא יעמוד בפני האש המְצרפת?!"

והזקן הוסיף לדבר גבוהה גבוהה ולבאר במשל ומליצה, מה זה קפאון־שוא ומה זה קפאון אמתי. הוא תאר בצבעים בולטים את מוראי יום־הדין, אף גם דבר נחומים, באמרו, כי גם על פתחו של גיהנום אפשר לחזור בתשובה. אחר־כך העביר לפני הקהל את תמונת אחרית־הימים ויסַים בדברים האלה:

— „אז תכבה השמש לעולם ויִבלעו החיים לנצח וקפאון־עד ישתרר במלֹא רחבי היצירה. אז תבוא המלכות האמתית ויֵשֵב הקֹר הנצחי לכסא ומֶלך האֹשר הנפלא, אשר החדלון האי־סופי..."

השומעים התחילו להתפזר ואני עם ידידתי נטינו לאחת הסימטאות השוקטות, שהתפרדו בדמות קרני־כוכב מככר־השדרות, שֶשמשה להן נקֻדת־מרכז. פניתי לרגע לאחור ומחזה נפלא נגלה לעיני: המוני העם השתפכו כנהַר־איתן מהככר רחבת־הידים אל הרחובות הסמוכים ויהיו כעמודי־גביש מבריקים, הצועדים בחפזון באפלת־הלילה הכחֻלה. כל הככר היתה זרועה נגהות מעַוְרי־עינים, נגהות מפַרכסים ומרַטטים, כאלו נבקע פתאם מתחת לשלג מַעין־אור כביר, מַעין יורק זהרורים, אשר נתזו לכל־העברים בכה־איתנים. רק בסימטה, שבה הלכנו, שררה אפלה נעימה. משני עבריה היו נטוים אהלים קטנים, שאילנות עבֻתים פרשו עליהם את ענפיהם. תריסי־הקרח היו סגורים ומסביב לא נראה איש. אך פתאם

באנו... מְשל למה הדבר דומה? לאדם שהלך במישור ועמד פתאם תחתיו וסקר מסביב וראה מכל־העברים את האֹפק וחשב, שהוא עומד במרכז העולם. אך במרחק כמה פרסאות ממנו הלך לקראתו אדם אחר וגם הוא סקר מסביב וגם לו נדמה, שהוא נמצא במרכז העולם. לאחר שנפגשו ספרו זה לזה, שהגיעו למרכז העולם. התחילו מתקוטטים: זה אומר: אתה משקר, וזה אומר: אתה משקר. כי הן אי־אפשר, שיש לעולם שתי נקֻדות־המרכז. אך תוך־כדי דין־ודברים סקרו שוב מסביב וראו, שהם עומדים שוב במרכז העולם. תמהו קמעא והתחילו מתרתחים טפֵּי: זה אומר: לכבודי נעקר מרכז העולם ממקומו והלך אתי, וזה אומר: לכבודי נעקר מרכז העולם ממקומו והלך אתי. הצד השוה שבהם, ששניהם סבורים, שיש איזה עולם ויש איזה מרכז, — ואף אין אחד מהם מעלה על דעתו, שמא לא דֻבִּים ולא יער...

— כלומר? — שאלתי.

— פשוט! אין לא עולם ולא מרכז, לא טפל ולא עִקר, ויש רק חלום...

— חלום? חלומו של מי?

— מובן, שלא חלומנו אנו... הן אי־אפשר, ששני בעלי־חלום חולמים בסגנון אחד... סבורני, שאנחנו רק נפשות פועלות בחלומו של הפַּסל...

הוא פרץ פתאם בצחוק ויאמר:

— התראה? הן אתה חשבתַּני תמיד לקל־דעת, ולסוף איני אלא פילוסוף... אגב, תמיד הייתי סבור, שכל משורר הגון מחֻיב להיות גם פילוסוף במקצת; בלאו־הכי אי־אפשר. ואולם הפַּסל שלנו, הפַּסל שלנו! מה דעתך על בר־נש זה? מי פלל ומי מלל, שהוא לֵצן כזה!?

— ומה דעתך אתה עליו? איזו מטרה היתה לנגד עיניו, בעשותו מה שעשה?

— פשוט, חמד לו לצון. הן אנחנו היינו מתאוננים לעתים קרובות על ריקנותם ואי־הגיונותם של החיים, בקצור, השתוקקנו אל „מֵעבר לגדר", והנה מִלא את רצוננו ויביאנו למחוז חפצנו...

— ומה יהיה סופו של דבר?

— ימים יגידו. אחרי המות באים החיים. כך, לכל־הפחות, סבורים אלה שבכאן. אך אפשר, שזוהי אמת רק בנוגע להם, כלומר, לאלה שבאו מהָאַיִן... אפשר, שסוף־סוף נעבור לאיזה עולם שלישי...

— לדידי אין שום צֹרך בפונדק חדש...

המשורר צחק:

— בודאי, שכבר „נתפַּשת"... אך מי היא היפהפיה, שֶׁצָּדה אותך ברשתה? ברור לי, שעיניה נוגות...

ברגע זה עברה ממולנו המנגנת בכנור. מהרתי להפרד מרעי וָאֶלְוֶה אליה.

והאיש הרודף אחרי כבר הדביקני. זה היה עול־ימים, יפה־מראה ויפה־תאַר. הוא עמד לפָני ועל פניו רחפה בת־צחוק.

– האמנם לא תכירני? – שאלני.

הסתכלתי בפניו בשים־לב ורשמיהם, אמנם, נראו לי כמודעים מכבר. תמהוני הלך וגדל. אך בעוד אני מביט ותמֵה, טפח על גבי בצחוק ויאמר:

– כלום שכחתַני?

ובו ברגע הכרתיו. זה היה חברי הקרוב, חברי המשורר, שנעלם לפני זמן קצר ועקבותיו לא נודעו. רִננו אחריו, שברח עם איזו משַחקת נשואה לארצות הנגב, אך דבר ברור לא נודע. ופתאֹם הוא כאן, בפונדק אחד אתי, בממלכת הַקֶּרח!

– הן אמרו, שהנך מתעלס באהבים באספמיה החמה, ופתאֹם – לא דֻבים ולא יער... איזו הדרך באת הֵנה?

– בדרך שבאת אתה!... – שחק בקול. – ומה שנוגע לאספמיה, הנה אפשר שידידינו חושבים ברגע זה, שגם אתה נסעת להתם. את השמועות האלה מפיץ בודאי חברנו הַפַּסָל, אך אפשר שהפעם בחר בסוריה... ואולם התדע, איך הכרתיך מרחוק?

– איך?

– על־פי ידיך... חַה־חַה... הן אתה אהבת תמיד לטַיֵל, כשידיך שלובות לך על גבּך. התזכור, איך הייתי מתגנב לפעמים מאחוריך ומבהילך, בתפשי פתאֹם את בֹּהן ידך? חַה־חַה... איך היית צועק אז! וגם הפעם, בראותי איש הולך וידיו שלובות לו מאחור וראשו כפוף קצת אל האדמה, הכרתי תכף, שזהו הַצַּיָר שלנו, צַיָּרנו זה, שנפשו תמיד מפֻזרת ולבבו תמיד מפרכס ברשתה של איזו בת־חוה חֲורת, שעיניה גדולות ונוגות...

הוא שחק בקול. ממש כמו בחיים! אותה הַלֵּצנות וקלות־הדעת, אותו המזג הטוב ואותה ההתלוצצות! אחזתי בשתי ידיו ואקרא:

– אבל באר לי, מה־זה פה? מה־זה? האמנם המות? והגן הזה מהו? האמנם הוא מיֻעד לאלה שמתו מקפאון? ויושביו מי הם? האמנם כֻּלם באו הֵנה מארצות־החיים? למה אתה שותק?

חברי שִחרר את ידיו מידי ויאמר:

– ראשית, איני יכול לדבר, כשלוחצים את ידי כבִצבת; ושנית, זה רגעים אחדים אני מנסה לענות לך, אלא שאתה אינך שומע מהתרגשות ופזור־הנפש כדרכך תמיד. ובכן שמַע: מארץ־החיים באו הֵנה רק מעטים, אני, אתה והמוכיח הזקן, ואולי עוד מי־שהוא. בכל־אפן מעטים הם מאד ונער יכתבם. יתר מַכָּרינו הם ילידי־המקום, חַה־חַה... כלומר, אין איש יודע וגם הם בעצמם אינם יודעים, מאין באו, אלא שאין שאלה זו מעסיקה אותם כלל... ושם, בחיים, כלום היינו מתענינים בשאלת „מֵאַיִן”? את החיים הם יראים, כמו שהיינו יראים שם את המות. וגם להם יש שיטות שונות בנוגע לשאלות העומדות ברומו של עולם... יש החושבים, כי „העִקר” הוא „פה” ויש האומרים, כי „העִקר” הוא „שם”, – ממש כמו בעולם ההוא, שמשם

עֵינַי לראותו. השמים הללו, שהיו שטוחים על ראשנו כחֻפת־משי כחֻלה־אפלה, משֻׁבצה בפרחי־זהב; האילנות האלה, שנדמו כנברשות־גביש ענקיות, שזהרורי־תכלת התפרצו ממעמקיהן וישתפכו באפלולית האויר; מרבד השלג, שלמראהו הלבן היה איזה רך מיֻחד, רך של קטיפה לבנה הרקומה ברקות, — כל־אלה הופיעו לי פתאם כחדשים ואף־על־פי־כן כידועים זה מכבר, כזרים ויחד עם־זה כקרובים מאד, כחגיגיים, אך גם כמתאימים מאד להֲלָך־נפשי. — „הן הלילה חג, הלילה חג..." -- לחשתי בדממה בלי־הרף. ידה של הנערה עוד נחה בידי. מעיניה הענֻגות והנוגות רעף אל לבי אור רך ומלא עדנים, אור קפאון־עולמים.

VIII

כשנפרדתי ממנה, כבר האדימו פאתי־קדים. על צמרות־העצים הלבנות רחפו כתמי־ארגמן. הכל היה שקיע בשֵׁנה עמֻקה. כן, הדממה ששררה מסביב היתה לא דממת־המות המלאה רגש, כי־אם דממת־שֵׁנה. אחדים מהישֵׁנים עמדו נשענים אל העצים, אחדים ישבו על ספסלי־הקרח, אך רֻבם שכבו על יצועי השלג בצל האילנות. „הנה בא יום חדש", אמרתי בלבי, ואולם הרגשתי, כי אור הבקר לא נעים לי ביותר. לא יכולתי לתת דין וחשבון לנפשי, אך נוכחתי בקרוב, שהנני נזהר מלכת באמצע המשעול, ששם המקום פתוח ביותר לקרני השמש. ראיתי, שהנני מתאמץ להסתתר בצל האילנות ושהנני מדלג לעתים במהירות מאילן לאילן מתוך תקוה למצא צל מעֻבה יותר. צִלִּי הָאָרֹך רקד על השלג יחד אתי וקפיצותיו המשֻׁנות היו מגֻחכות מאד. „עם צאת השמש אוחזת בנו תנומה ובתנומה יש משהו שבחיים", זכרתי פתאם את דברי המנגנת. „האמנם גורמת השמש לי עתה צער, מפני שיש בה משהו שבחיים?" — חשבתי בלבי. — „ואולם החיים כבר ממני והלאה, — הרהרתי שוב, — החיים עתה מעֵבר לגדר... חַה־חַה... מעֵבר לגדר... כנראה, מֻשַּׂג המקום הוא פה אחר לגמרי מאשר שם... שם גדר, ופה אין־סוף..." — ומדי הרהרי הרגשתי, שמחשבותי מסתבכות מעֲיפות. שכבתי תחת אחד האילנות ותכף נרדמתי.

בהקיצי כבר היה לילה. כל הגן טבל באור־הלבנה. בין האילנות נעו דמֻיות שונות. הגיע קול־צחוק וקול־שיר. נטיתי אל אחד המשעולים וְאָשִׂים את רגלי כאילות. מהרתי אל בְּרֵכַת המחולות, ששם קויתי למצא את שאהבה נפשי. מה־זאת אהבה? מה־זאת אהבה? — הרהרתי מדי לכתי. — כשהייתי בחיים, היתה האהבה אוחזת בציצית־ראשי ונושאתני אל מעֵבר לחיים; ועתה נדמה לי, שהיא מפקיעה אותי גם מתחומי המות. האמנם האהבה היא מין מזיגה של חיים ומות, מין הרמוניה נשגבה של שני העולמות, או אולי היא הד טמיר של איזה עולם אחר, עולם שלישי, שהוא גם מחוץ למות וגם מחוץ לחיים? — אך ממחשבותי אלה הוציאני פתאם קול קורא בשמי. הייתי כהלום־רעם: מי־זה יודע את שמי בארץ־המות? בעוד רגע

נהירים להם, לא קשה לתעות בהדרך.

– האורחים הבאים הֵנה אינם מחפשים דרכים, – ענתני בבת־צחוק נוגה ומפלאה.

– כן... פה כל הדרכים שוות וכֻלן כאחת צָדות ביפיָן, אך אני חפצתי למצא את הגדר...

היא נעצה בי מבט חודר ותשאלני:

– איזו גדר?

ממבט עיניה נבוכותי עוד יותר, ומבלי לדעת את נפשי עניתי:

– אני באתי הֵנה מעֵבר לגדר, מארצות החיים...

היא נרתעה לאחור. עיניה הפיקו תמהון וכליון־נפש. קולה רטט.

– האמנם? ומה חָדש שם?

אך כרגע נבהלה, כפי שנדמה לי, משאֵלתה ותחל לצחוק.

– האמנם יחשבני אדוני לקלת־אמונה כל־כך? מארץ־החיים אין באים הֵנה... כל באֶיה לא ישובון...

היא צחקה וצחוקה נדמה לי כמעֲשה, אך שמחתי לו, כי חלצַני מן המצר. היא צחקה, אך עיניה העֲנגות הביטו בתוגה כקדם. איזו חידה מְפלאה, שפִּרפרה במעמקיהן, משכתני אחריה כאבן השואבת. „האמנם אהבתיה?" שאלתי פתאֹם את נפשי. נזכרתי, שבארצות־החיים נדמו לי כל הנערות שאהבתין כענֻגות ונוגות. חברי היו לועגים לי תמיד, באמרם, כי הנני יגע ומוצא תוגה גם בעיניהן של העליזות שבבנות־חוה. הם הגזימו, כמובן, אך מעין חֻלשה לעינים נוגות של נשים היתה לי באמת.

היא צחקה ולקול־צחוקה צחקתי גם אנכי. ופתאֹם הרגשתי, שהנני צוחק מקרב לבי, צחוק של שמחה לא־צפויה. איזה נֹעם אין־קץ נבע אל נפשי מקרבתה וקפאון־לבבי הלך וגדל ממתיקות־עדנים. „האמנם אהבתיה?" — שאלתי את נפשי, אך מבלי לענות על שאלתי הוספתי לצחוק בקרבי את הצחוק ההוא של שמחה לא־צפויה. „אני מודה לך, — לחשתי קטועות, — אני מודה לך על העֹנג הנפלא, שהסבת לי הלילה... שהסבת בנגינתך..."

הרגשתי, כי אני אומר לא מה שחפצתי להביע, אך לא הצטערתי על־זה, כאלו הייתי בטוח, שבין כך ובין כך תבין לרעי... רק קולי רעד ופתאֹם לקחתי את ידה בלי־משים ואֶשקנה...

– אכן מוזר אתה, – אמרה לי חרש, אך בקולה לא צלצלה תלונה. ידה הוסיפה לנוח בידי.

– מה־יפה הלילה! – אמרתי שוב וקולי רטט. שוב הרגשתי, שאני מוציא מפי דברים שכיחים ומחֻסרי־ערך, שאינם מביעים אף ברִחוק את המתרחש בקרבי, ואף־על־פי־כן לא התחרטתי עליהם וגם הייתי שבע־רצון מעצמי. „היא יודעת, היא מבינה, היא לא תדינני לכף־חובה..." ואני הוספתי ללחש: „מה־יפה הלילה!" – כאלו מכל אוצר־מִלַּי נשארו לי רק המלים האלה.

ופתאֹם הופיע לי הלילה כמֻעלף ביֹפי חדש, שרק זה־עתה נפקחו

התחילו מתפזרים לעברים שונים. נטיתי למשעול צדדי ואלך לאטי שקוע במחשבותי. מימיני ומשמאלי התרוממו אילנות ענקים, אשר צללי ענפיהם הסתבכו על השלג וישתזרו לרשתות מפלאות. פה ושם נתרו מבד אל בד צפרי־קרח, שהבריקו מבית ומחוץ בנגהות ענגים ותדמינה לשלהבות כחלות המעופפות באויר. חפצתי לבוא עד קצה הגן ולראות... מה? באמת לא ידעתי בעצמי, מה חפצתי לראות. האם את הנעשה מעבר לגן? אבל הן שם החיים, ולחיים לא התגעגעתי כל־עקר. כנראה, היתה זו סקרנות פשוטה, תכונה שכל בני־החיים מצטינים בה ושגם הקפאון העצום לא עצר כח להשמידה כלה מנפשי בזמן קצר. הלכתי והלכתי ולגן לא היה קץ ותכלה. במקום המשעול הצר באו שדרות רחבות, השדרות התחלפו בשדות־שלג מוצפים ברק־הלבנה, ואחרי השדות נמשכו שנית יערים ופרדסים. כן! נוכחתי פתאם, כי אין זה גן מגבל, כי־אם ארץ רחבת־ידים, ארץ יערים וגנים, הרים ועמקים, ימים ונהרות. את כל־אלה ראיתי מפסגת אחד ההרים, שעליתי עליו בלי־עמל. בעמק אשר מעברו השני של ההר היו מפזרים בערבוביה מלאת־יפי ארמנות ואהלים, מצודות ומגדלים, העשוים כלם מהמסד עד־הטפחות קרח ושלג. הלבנה שפכה את אורה החור, הכוכבים רטטו והבהבו וממלכת־הקרח פרפרה והשתלהבה כלה באש תכלת עמקה ומרפרפת, קרה ודוממה. שבתי על עקבותי, אך כנראה, תעיתי קצת, כי בחזירתי נתקלתי פתאם בשדה־פרחים, אשר לא ראיתיו קדם, זה היה שדה שושני־קרח, שושני לבן ותכלת, אשר כוסותיהן היו פתוחות לנגה הלבנה והכוכבים. מתוך אחד השיחים הגיעה אלי פתאם שירת־קסמים ואני הכרתי תכף את המשורר: זמיר מת ודומם שר שירה מתה ודוממה, אשר לא היה ערך לעמקות קפאונה. מפל־מים קפוא השתער בלי־תנועה מראש הר גבוה וקלוחי־קרחו נדמו לשלשלאות־גביש מתוחות בין השמים והארץ. לסוף הגעתי אל ברכת המחולות. מסביב לא נראתה כל נפש מתה, אך מרחוק, מבין האילנות, הגיע אלי לפעמים קול שחוק קטוע. זה היה צחוק זוגות צעירים, שבחרו להתעלס באהבים בסתר השדרות מאשר לנוח אחרי המחולות. באחת השדרות ראיתי עלמה צעירה יושבת לבדה על ספסל־גביש ומביטה אל השמים בעינים ענגות ונוגות. הכרתי כרגע את המנגנת בכנור. התוגה המפלאה, שרחפה בעיניה ושכמוה לא ראיתי בעיניהם של יתר מכרי החדשים, היתה לי כחידה עוד מהרגע הראשון לראותי אותה על הבימה. השתחויתי לה בנמוס ואבקשנה להרשות לי לשבת על הספסל, כי עיפתי מאד. היא הרכינה את ראשה לאות הסכמה בבת־צחוק נעימה.

– כנראה, הגן גדול מאד, – אמרתי אליה בשבתי על־ידה.

– לאיזה גן מתכון מר? פה יש גנים ופרדסים לרב. – קולה היה עדין ועמק כצלצל פתילי־הקרח בגעתם זה בזה.

אני התכונתי לגנו של הפסל, אך כרגע הבנתי, כי פי עשה מדחה, ואמהר לתקן את המעות.

– כן, פה גנים לרב, – אמרתי, – ולאורחים, ששבילי המקום לא

לָמוּת בְּתוֹדָה מַה־טְּהוֹרָה,
וְנִקְפֹּץ בִּזְמָרִים
אֶל לוֹעַ־הַחַיִּים הַנּוֹרָא.

וּבְרֶגַע קָפְצֵנוּ
נְשַׁבַּח וּנְפָאֵר וּנְרוֹמֵם
יְמֵי שְׁנוֹת־מוֹתֵנוּ,
יְמֵי הַקִּפָּאוֹן הַדּוֹמֵם.

בְּמָחוֹל! בְּמָחוֹל!
מִקֶּרַח וּכְפוֹר עִנְדוּ פְּרָחִים!
יֵשׁ רֶגַע כֹּל־יָכֹל,
יֵשׁ רֶגַע – בּוֹ נֵצֵא־הַנִּצָּחִים!

VII

המחולות והמנגינות היו נפסקים ומתחדשים ונפשי לא שָׂבעה מקלוט את שפעת הרשמים הנפלאים. מחולות! מנגינות! אהה, מה־דלה שׂפַת החיים ומה־קצרו כחותי מלמסור בה את כל מה שהרגשתי אז, במדינת המות, בממלכת הקפאון. אך לא! באמת לא עניותה של שפת החיים היא הגורמת לאי־יכלתי, כי־אם אותו ההבדל התהומי שבין מִשְׂגֵי שני העולמות. מחולות! מנגינות! אך היוכל איש מבני־חלד לתאר בנפשו, כי כִגבוֹר המנגינות גברה הדממה וברגע הדממה היותר עמֻקה הגיעה המנגינה למרום שׂיאָהּ? היוכל איש מבני־חלד לתאר בנפשו, כי גם לדממה כמו לשאון יש מדרגות שונות, כי יש דממה חרישית ודממה הומיה וכי גם לדממה יש שפה עשירה ונפלאה, אשר אין קץ לשפעת בטוייה ומבטאיה ואין גבול לדקות ההדגשות וההטעמות שלה? היוכל איש מבני־חלד להבין, כי יש גם רגש־החדלון כמו שיש רגש־ההויה וכי גם רגש זה מסֻגל לכל מיני שנויים דקים שבדקים, לכל מיני מדרגות ובחינות? היוכל איש להבין, כי יש מתיקות נפלאה בקפאון וכי קפיאת הדם הוא מצב הולך ונמשך כמו רתיחת הדם והלמות הלב בארצות החיים?

לסוף פסקו המחולות, המנגנים ירדו מהבימה, והאורחים והאורחות

כָּל־עוֹד קַרְחֵי־דְמָמָה
מִסָּבִיב עִם יָפְיָם וְחִנָּם –
לֹא תִירָא הַנְּשָׁמָה
מֵחַיִּים וְאֵשׁ הַגֵּיהִנֹּם!

לֹא נִירָא, לֹא נִירָא
כָּל־עוֹד עֲטַרְתֵּנוּ מַבְרִיקָה
וּכְנָפוֹ הַקְּרִירָה
שֶׁל מַלְאַךְ־הַמָּוֶת מַשִּׁיקָה...

בַּמָּחוֹל! בַּמָּחוֹל!
מִקֶּרַח וּכְפוֹר עִנְדוּ פְּרָחִים!
יֵשׁ רֶגַע כֹּל־יָכֹל,
יֵשׁ רֶגַע – בּוֹ נֵצַח־הַנְּצָחִים!

מַה־נֵּצַח? אֵי נֵצַח?
הַנֵּצַח הוּא רֶגַע הַכֹּשֶׁר!
בִּפְרָחִים עַל מֵצַח
שִׁיר שִׁירְךָ וּמֹץ כּוֹס־הָאֹשֶׁר!

וּכְבוֹא תוֹר הַבְּלִיָּה,
כִּי יִרְפֶּה, הָהּ, קֹר־הַקִּפָּאוֹן -
לֹא נָעִיר תַּאֲנִיָּה,
רַק נִפְגֹּשׁ קִצֵּנוּ בְּגָאוֹן.

שִׁיר־פְּרֵדָה אָז נָרִים

והמחוללות נשאו חבוקים וצמודים על־פני הכפור המבריק, הסתובבו במעגל, דאו בשורה ישרה, התפרדו לרגע ושוב היו נצמדים, ומדי טוסם היו משכלים את ידיהם לצוד תוך־כדי־טיסה את מכתות הכוכבים הנוצצים, שנפלו משביל־החלב. אני עמדתי מהצד ואתבונן במרקדים ובמרקדות, שחלפו מול פני. כמה סודות־אהבה נגלו לי אז בלי־משים, כמה להישות ענגות הגיעו אלי מבין סער המחולות!

– „נשיקתך מקפיאה כקר הקדמון, קר התהו־ובהו!"

– „נגיעתך מרגיעה כנגיעת ההרף הנצחי!"

– „מדי גשתי אליך לבי מחשב להתפוצץ משפעת אשר וקפאון".

– „אם תעזבני, אשים קץ למותי".

– „את יפה כמלכת־הקרח, קרה כלילה, זכה ככנפו של מלאך־המות!"

– „נשימת אפך נופחת בי רוח אמץ וגבורה, עד כי אינני ירא גם את החיים..."

ועוד לחישות כאלה וכאלה. הזוגות טסו כרוח, נברשות־הגביש פרפרו בשלהבותיהן הטמירות, שמי־הלילה נעו בדממה, מכנפי הגלימות ושבלי השמלות נתזו לכל־עבר ברקות ויהלומים, ומבימת המנגנים השתפך שיר אדיר ומקפיא, אשר כגדול קפאונו גברה גם מתיקותו:

מִי בָדָא, מִי בָדָא
הַדְּבָרִים הַצּוֹרְבִים כַּשָּׁמֶשׁ:
„הַמָּוֶת – אַגָּדָה,
הוּא יָעוּף חִישׁ־קַל כְּצֵל אֶמֶשׁ.

הַמָּוֶת צֵל קְסָמִים,
– הוֹי, גוֹרָה וּפְחַד, יְלוּד־מָוֶת! –
וּלְעוֹלְמֵי־עוֹלָמִים
הַחַיִּים עִם אֵשׁ־הַמַּרְבֶּבֶת..."

הַמָּוֶת – אַגָּדָה!?
אַךְ כְּלֵילַת הַחֵן וְהַיֹּפִי
וְלָמָּה נִפְחָדָה,
כָּל־זְמַן לְבָבֵנוּ עוֹד קוֹפֵא?

כָּל־עוֹד אֲנַחְנוּ בַּמָּוֶת,
כָּל־עוֹד הַקֹּרַח בַּלֵּב –
לֹא נִירָא שֶׁמֶשׁ־שַׁלְהֶבֶת,
לֹא נִירָא יָגוֹן וּכְאֵב.

כָּל־עוֹד אִתָּנוּ הַנְּעוּרִים
עִם הוֹד תַּעֲנוּגֵי־הַקֹּר –
לֹא נִירָא לַהַט יִסּוּרִים,
לֹא נִירָא שֶׁמֶשׁ־הָאוֹר.

הַחַיִּים צוֹרְבִים וּמָרִים,
אַךְ הֵם רְחוֹקִים מְאֹד,
וְלֵילוֹתֵינוּ עוֹד קָרִים,
עוֹד מְצַק קִפְאוֹן־הַהוֹד.

כָּל־עוֹד הַמָּוֶת בַּדָּמִים –
עֲלֹז וּשְׂמַח, בֶּן־חֲלוֹף!
נְסֹךְ בַּכּוֹס יֵין־הַקְּסָמִים
וּשְׁתֵה הַכּוֹס עַד־הַסּוֹף!

※

העלמה כִּלתה את מנגינתה ותֵּרד מהבימה, בהשתחוותה לעֹבָרים בבת־צחוק עֲנֻגה ונוגה. כן, זו היתה בת־צחוק נוגה, וגם בעיניה הגדולות והפקוחות לרוָחה צף איזה יגון מֻפלא, אשר כמוהו לא ראיתי בעינֵי יתר מכַּרֵי החדשים. אך לא הספקתי להתבונן היטב בפניה, כי המחולות התחילו מחָדש ועוד ביתר עֹז והתלהבות. באמת הייתי צריך להגיד: „ביתר עֹז והתקררות", כי רק בה במדה שהלך וגדל הקפאון, הלך וגדל גם עֹנג־העדנים, וכִגבור הרגשת העֹנג גברה גם מדת הקֹר הפנימי. המחוללים

בתשובה. אגב, כבר ראינו רבים, שעזבו את ארץ המות, ואולם לא ראינו אף אחד, שיבוא אלינו מארצות החיים ויספר לנו מהנעשה שם. אפשר, שאין השד נורא כל־כך, חַה־חַה־חַה!

הם צחקו צחוק עליז, צחוק־נעורים, אך בקרבי עבר רעד לשֵׁמע דבריהם האחרונים. האָמנם מלבדי אין ביניהם אף־אחד, שבא לקהלם משם, מהחיים? אם כן, איך לי להתנהג אתם? הלספר להם או להעלים מהם את הַמּוֹצָאוֹת אותי? הייתי במבוכה. אך מכיון שהם לא שאלוני דבר, החלטתי לבלתי הרבות דברים שלא לצרך, עד שיתברר לי הענין יותר. קויתי, שבמשך הזמן יִגָּלו לי כמה דְברים, הלוטים לעת־עתה בצעיף.

– איננו יודעים, אם מדרך רחוקה או קרובה באת, – הוסיפו הצעירים, – אך אם אינך עיף ביותר, נתכבד להזמינך לחג־המחולות, שאנו עורכים הלילה על כפור הברכה. אנו מקַוים, שהחג יעלה יפה מאד. כל היפהפיות שלנו הכהנה בו חלק. יש ביניהן רקדניות מצֻיָנות! אם רצונך בכך, נמַהר ונלך. המנגנים כבר מוכנים ומזֻמנים לפתוח בנגינת־מחול.

V

שרשרות־הגביש, שהיו תלויות בנופי האילנות, נעו בדממה וקלוחי נגהות כהלים ודוממים נגרו באויר וישתפכו על השלג הלבן ככנפי שְׁנאַנים. כפור הברכה הבריק כראי־פְּלָדה מלֻטש ונגה־הלבנה המזֻקק רָעף על זוגות המחוללים. מה־הכצתי ברגע זה להֵנות את התפעלותי לפני איש מידידַי החיים! אך בו ברגע הבנתי, כי לו נזדמן לכאן אחד מידידַי החיים, לא היה רואה ושומע כאן דבר, כי תמונות־הפלא וצלצלי־העדנים חדרו לא לאזן או לעין, כי־אם נבעו ישר לתוך הנפש בדרכים מֻפלאות ולא־ידועות לי. ואולם בה בנדה שגברה התפעלותי, הלכו וגברו בקרבי גם רגש המרגוע העמק, גם רגש־העדנים של הקפאון. זו היתה התפעלות מיֻחדת במינה, שלבנֵי־החיים אין כל מֻשָּׂג ממנה. מכלֵי־זמר מוזרים, מיני כנורות וחלילים, שפכו מנגינות נפלאות, מַנגינות מקפיאות ומרגיעות, אשר כגדל קִפְאוֹנָן גדלה גם ומתיקות שבהן. זה היה קפאון לוהט, מרגוע מְשַׁכֵּר, זו היתה דממה סוערה, אשר אין לה ארשת ובטוי בשפת האדמה. המחוללים והמחוללות התכובבו במהירות נפלאה, עד כי נִדמה, שהם עומדים על מקום אחד. רק מעגלותיהם הרקומות כל אבן יקרה טפטפו זהרורים מפרפרים. אך הנה נפסקו רגע המחולות, הבחורים הושיבו את בנות־גילם על [illegible], שנגדו מעֵבְרי הבּרֵכה, ועל בימת־המנגנים הופיעה עלמה צעירה ובידה כנור. נגהות כוֹכבים נפלו על פניה העדינים והחורים ותנועותיה הדקות נִדמו כשזורות מִקֻוי־הלבנה. היא פרטה על הכנור וַתָּשַׁר:

– לשָׁלוֹם בואך, אורח! – אמר לי הזקן בקול חגיגי. – עתה באת אל ממלכת המות, אל המנוחה ואל האשר. אך גם בימי־האשר אַל לנו לשכוח את יום היגון, יום החיים. לא לעולם חֹסֶן ולא לנצח מות, ומאחרי החדלון הקצר אורבת לנו ההויה באלפי עינים רעבות. בכל רגע ורגע אנו צְפוּיִם להגרש מגן העדן, גן המות, ולהקלע בכף־הקלע אל הגיהנום הבוער, הגיהנום של החיים. בכל רגע ורגע עלינו לפשפש במעשינו ולבלתי התמַכֵּר לַתענוגות בני־החלוף, תענוגות המות.

איזה הד של דברים ידועים לי מכבר חָדר לאזני מאִמרי הזקן, אף כי גם היו חדשים לי בתכלית החִדוש. הוא הוסיף לדבר בקולו החגיגי ואני הקשבתי בשימת־לב.

– בשעות־הלילה הקרות, – אמר הזקן, – בשעות הקפאון הנפלא אנו נוטים לשכוח, שיש שמש אכזריה המתנכלת להצמיתנו מארץ המות, שיש רוחות חמות וערומות, המלטפות אותנו במרמה ונושקות אותנו נשיקות בוגדות, הנושכות אותנו תוך־כדי־נשיקה ומכניסות בנו את אַרסן, אֶרס החיים. בשעות הקפאון הנפלא אנו שוכחים, כי אין המות המתוק והכוזב אלא מַעבר אל החיים המרים והַודאיים, אנו שוכחים, כי אחרי החֹרף העושה בקסמיו בא האביב עם קהל מלאכיו הרעים, ואז אנחנו הולכים תמס, נקלטים באדמה הצמאה, נרקמים בעץ או בפרח ונגלמים בחַי או באדם. אשרי עִמְקי־נפש ותמימי־דרך, אשר עוד בהיותם בין המתים זכרו את היום המר והנמהר, יום החיים; אשר עוד בפרוזדור התקינו עצמם לטרקלין. אך אוי ואבוֹי לאלה השקועים בהבלי העולם הזה, הנתונים בראשם ורֻבם בתוך תענוגי הקפאון החולף, האומרים, כי הקֹר המקפיא והמרגיע לא ישבות... להם תָּפתה ערוך, להם צפוי אביב־נצחים, אשר שמשו החם והמחַיה לא ישקע לעולם...

הזקן כִּלה את דבריו ולי נדמה, כי עיניו העמֻקות והקודרות עמקו וקדרו עוד יותר. הוא הרכין לי את ראשו וילך. שבל־גלימתו הארך נסחב על־פני השלג וַיִּברק באבניו היקרות.

IV

אך נעלם הזקן בקצה השדֵרה, נגשו אלי שני בחורים צעירים ויחַיכו לקראתי בידידות. הם נתנו לי את ידם לשלום ויאמרו בצחוק:

– סלח־נא לנו, כי לא קִימנו בך מצוַת הכנסת־אורחים וַנאחר קצת. רק זה־עתה שַבנו מטיולנו. אכן זה היה טיול נפלא! מקַוים אנחנו, כי בפעם הבאה תִּלְוֶה גם־אתה אלינו. ואולם ביחוד צר לנו, שאותו זקן אשמָאי כבר הספיק לשפוך עליך קִתּון של מוסר ומרה שחורה. זקן זה מרעיל פשוט את מותנו! הוא כבר היה מֵת די ויותר, וַיִּספק לֵהָנות מכל תענוגי המות ומנעמיו; ועתה בראותו, כי קרוב רגע חייו, התחיל מהרהר

בין שדרות העצים נראו פסלי־קרח לרֹב. מהם שעמדו, מהם שישבו ביחידות, ומהם שישבו במסבה כמשוחחים איש עם רעהו. אחדים נשענו אל האילנות המצפים כפור ושלג ויביטו אל השמים. אחדים עמדו בזוית רחוקה כמתחבאים בין השיחים ויהיו כמתלחשים. על פתחה של סכת־קרח, המעלפת בגפני־כפור, גחן עלם צעיר על אזנה של בת־גילו ולחש לה דבר־מה. באמצע הברכה הקפואה עמדה חבורת מנגנים וכלי־השיר בידיהם. מסביב היתה דממה נפלאה. לא הגיע כל קול וכל הד מהקריה ההומיה. רוח לא נשב, ענף לא זע. רק אור חִוֵר ומְפלא רעף מסביב.

– האח! מה־נפלא! – קראתי ברגש. – איזה יפי ואיזו שלוה! איזה מרגוע אשר לא מעולם זה! האח, מי יתנני כאחד מהם!...

עוד לא כליתי את דברי, ופתאם...

II

הרגשתי, כי הנני הולך וקופא. מרוץ הדם בעורקי הולך ונעצר ודפיקות לבבי הולכות ורפות. כברק חלפו במוחי כל אותן השמועות המפלאות הסותרות זו את זו, שנמסרו זה־כבר מאזן לאזן, על־דבר הפסל. ספרו, שאותה היהוניות, שבה מצטינים פסליו, הוא משיג לא באפן פשוט. המבקרים קראו לו „הפסל־האשף", ואולם המון־העם קרא לו פשוט בשם „מכשף". אני, כמובן, שחקתי לכל השמועות הנבערות, ואולם עתה חלפו פתאם במוחי כברק. אך עוד לא הספקתי לזכור את כֻּלן – וארגיש, כי נהפכתי לנציב־קרח.

מסביב היתה דממה כקדם. ידידי הפסל נעלם ואיננו. אך באמת גם לא חפצתי לראותו. לא חשתי כל כעס ומרירות כנגדו, לא הרגשתי כל כאב, אף גם לא התפלאתי. להפך, איזה מרגוע נפלא מִלא את כל ישותי ובו היה כרוך ענג אשר לא יתֹאר. נסיתי להניע יד ורגל ולתמהוני נוכחתי, שאינני מחֻסר־תנועה. ופתאם ראיתי, כי כל הגן מלא תנועה. מכל העברים נהרו אלי פסלי־הקרח, כשרגליהם נוגעות בשלג ולא נוגעות. לכל תנועה ותנועה שלהם השתלהבו במעמקיהם אלפי שלהבות כחֻלות. בין השמים האפלים והשלג הלבן רעדו כל צבעי־הקשת.

III

הראשון ברכני לשלום זקן נהדר בעל־קומה ובעל־צורה. בזויות שפתיו הדקות וההדוקות התעלם צל־קדרות. עיניו העמֻקות והגדולות הפיקו התרכזות המחשבה והרצון. גלימתו הארֻכה, המשֻבצה פנינים וספירים, הגיעה כמעט עד לארץ.

ד. שמעונוביץ

כִּלְאַחַר־יָד

— בדיות ולא בדיות —

י *)

בְּמַמְלֶכֶת הַקִּפָּאוֹן

I

– אם חפץ אתה לנוח קצת מעצבך ומרגזך, – אמר לי ידידי הפַּסל, – בא אתי אל גני. הלילה יפה מאד לטיול.

הלילה היה ליל־חֹרף בהיר והשלג חרק מתחת לרגלינו חריקה עליזה ומעודדת. מרבד השלג הצח, שכסה את כל החצר הנרחבה, הבריק ברבבות נגהות חיים ומפרפרים. לארך הגדרות השחירו־הכחילו רצועות רחבות של צללים. כשהגענו אל קצה החצר, שאלתי את הפַּסל בתמיה:

– היכן הוא הגן?

על גנו של הפַּסל סבבו שמועות שונות, שמועות מוזרות ונִפלאות, שהאחת הכחישה את השנית. כמה פעמים בקשתיו להראותו לי, ואולם הוא השתמט מִמַּלאות את חפצי, במצאו בכל פעם אמתלה חדשה. מובן, ששמחתי מאד, כּשהציע לי הוא בעצמו לבוא אל גנו.

הפַּסל נגש אל הגדר, חפש ומצא איזו יתד, שבלטה מאחד הקרשים, העיק עליה באצבעו ופתאם נרתעו קרשים אחדים לצדדים ופֶּתַח רחב נגלה לפנינו. תכף כשנכנסנו בפתח, שבו הקרשים למקומם בלי־שאון. הבטתי מסביב ואהי כנדהם ממראה עיני.

הגן היה כֻּלו מוצף נגהות הלבנה. פתילי־הקרח, שנתלו למטה מהעפים הגבוהים, נדמו כנרות־גביש ממראה התכלת. קרני הסהר, שנחקלו בהם, התנפצו לאלפי שלהבות כחֻלות ומרטטות. השלג היה לבן וטהור כברגע נפלו.

*) ראה „התקופה", ספר עשירי.

– יצאת מדעתך? – נתן בו זליד את עיניו: – ואת ויוי אתה אומר להפריד מעל הוריה?

– לא, זליד, לא, – נחפז ליקין. סולג כבר עמד בפתח והביט לצדדין, מבקש את רעיו וסח משהו ומראֶה פנים שוחקות לשתי צעירות, עומדות על־ידו. – לא, זליד... את ויוי לא אפריד מעל הוריה. אני נוסע לבדי...

– ויוי מסכימה?

רבונו של עולם! למה בחור זה מעַנה אותו. את ויוי איננו אוהב. הנה גם עתה אין בלבו אלא כאב ורחמים על ילדתו. על־כרחו יסע!

– זליד, את פי ויוי לא שאלתי... עלי לנסוע מכאן, עלי לעזוב את ויוי... לטובתה אני עושה זאת... עמך ייטב לה ואתי תהיה אמללה כל ימי־חייה...

ליקין לא יכול לדבר עוד. ויוי, ילדה יקרה! נסוע יסע. לטובתה עליו לעזבה, אם גם אוהב הוא אותה ונפשו יוצאת וכָלה אליה.

זליד ישב נדהם וחִור ופתאם נתכרכמו פניו, הכה באגרופו על השלחן וצעק בקול:

– אתה ושכמותך אנדרולומוסיה אתם מכניסים לאמריקה!...

וכשראה את ליקין, היושב לפניו חרֵד וטעון־רחמים כתינוק שנתיַתם, כבש פניו בכפות־ידיו וכתפיו רעדו.

– מה לכם, בחורים? – התחיל סולג טוען, בעודו נגש אליהם: – רצונכם שיגרשונו מן הבית? הנה המנהל כבר לוטש עיניו עליכם. ובשֶלָמָה כל הסער הזה? הנה שתי צעירות אתי... רצונכם לקום לקראתן?

עמד רגע ותהה על זָליד עם כתפיו הרועדות ועל ליקין החָרד עם עיניו המבקשות רחמים, כעס והלך אל עבר הצעירות:

– עסק הגון! ומה אעשה לבדי עם שתי אלה?

אשר בגן. ליקין הביט באורות הרומזים מרחוק, התגעגע על ויוי וחזר על החלטתו לסלק ידו ממנה: יכאב הוא ואל יכאיב לה. אם כן אפוא, למה צער את זֶליד? זה הלא אוהב את ויוי בכל מאדו. ולא זו בלבד, אלא שצעיר טוב הוא. יהודי כבד־ראש, למרות אשר לא ירגיש בעָלְה של גלות. כמה שונה אמריקאי זה מאהיו האמריקאי סולג! זה אינו אלא פטפטן עליז. מה הוא סח עכשו?

– הידעתם, בחורים, נלך אל בית־השתיה שאצל הברֵכה... שם יש להשיג אֵילו ריבות הגונות... עוד בילדותי למדתי לצאת לשם עם ערב... אחד מרעי הראני את הדרך... נוכל היה אותו נבל ואנכי עדַין נער תם וכשהיו שתי צעירות מזדמנות לנו, היה נוטלן בזו אחר זו ומשַיר לי אֵילו שיָרים עלובים...

משהגיעו אל בית־השתיה, הלך סולג לבקש ריבות וליקין נכנס עם זֶליד לפנים. הבית היה מלא מפה לפה ושני הבחורים בררו לעצמם שלהן חבוי בפנה רחוקה אחת. כשנרגש הנשרת, נֵעור זליד כמתוך תנומה כבדה והזמין לעצמו כוס של גלידה בשפה רפה. ליקין התבונן לכאבו ובהבת־פתאם אחָזוֹ בידו:

– אי, זֶליד, תנוח דעתך... מה לך הערב?...

זליד הסתכל בו בעיניו הרציניות, שנתחממו מעט מעט, והתחיל מספר עם ליקין בקול רוה־רגש:

– ליקין, אפשר נראה אני בעיניך קשה וגס־רוח, אבל תאמין לי, כי בכל לבי אני חובב אותך... בחור טוב אתה, אלא שאיני מבין לנפתולי רוחך... הנה אצלנו בקליפורניה הכל נוח ושוקט... איש איש יודע את דרכו בחיים, הולך בה לבטח, אוהב עבודה ואוהב חֹק ואינו מוציא את כחו לבטלה... וכאן... ניו־יורק זו עם אוכלוסיה הזרים... תסלח לי, עולם הפוך אני רואה כאן, מעין בית־משֻגעים...

והתלהב בשובו לספר על קליפורניה ארץ־השמש ועל געגועיו עליה:

– זה ארבע שנים מאז באתי הנה וכבר הייתי חוזר הביתה... געגועי עזים כל־כך... רוצה אני לנוח מעט שם בחיים הנוחים והשוקטים, אלא... – פניו קדרו מעט והרהר רגע: – כן... אין להתבַיש... ואתה, ליקין, הבן־נא את דברי כהלכה... אֶה, אין דבר! – הבליג כתאם על רגשתו, עיניו כבו ופניו קפאו. – התרגשתי במקצת...

והתחיל ממרס בכף הקטנה אשר בכוס. ליקין ישב לפניו כואב ומתאמץ לכבוש את כאבו בחזקת־היד. הנה היה רגע־כשר אחד ולא השתמש בו. ועתה היָבין זה את דבריו? אבל צריך לגמור את הענין ויהי מה. הנה גם סולג בא... ובגשתו אי־אפשר יהיה לדַבר...

– זֶליד, – פנה ליקין אל חברו הקודר. הלה הביט בו בעינים אֲלֵמוֹת: – זליד, אני נוסע מכאן...

– לאן? – תמה זליד וא־שת־פניו לא נשתנתה.

– לקַליפורניה, ומשם לסִבּיריה, לירכתי־ארץ, ובלבד שלא אשאר כאן...

– ובכן, ליקין, הולך אתה? – כעס זַליד פתאם.
ליקין נזכר, שעליו עוד לדבר עם זליד ולבו נפל עליו. וִיוִי, ילדה יקרה! אבל צריך לגמור את הענין.
– ובכן, רבותי, – פנה אל החבורה: – שלום:
– לילה טוב, – נענו אלה אנגלית ובקול רם. הבחור גדל־הפרע נענע בראשו ורוח־גבורתו שבה אל פניו.

IV

זליד שרך את דרכו שותק ומתרעם וסולג פטפט כדרכו:
– את האמת אגיד לך, ליקין, בחורים טובים אתם, הזרים: אוהבי־חֹפש ואוהבי יֹפי, אבל את צעירותיכם איני מחבב. תאמר: מכבד אני אותן... אפשר, אבל אוי לאשה, שגבר מכבדה. כבוד זה סִמן הוא לה, שאין לה מזל ובחור לעולם לא יהא להוט אחריה... אני, כשאני לעצמי, טוב לי עם צעירה, שאני מחבב, ורע לי עם צעירה, שאני מכבד. צעירותיכם, ליקין, למדניות הן, וכשאתה רוצה לנשקן, הן מתחילות חוקרות את תורת הנשיקה למימים ראשונים ועד עתה... ולפיכך איני תָאב כמעט לנשקן... שפתיהן של אלה כגוילי ספרים עתיקים עלי... נערות הן, לכאורה: אותו שער ארך, אלא שגזוז הוא, ואותה שמלה קצרה, ואף־על־פי־כן חסרות הן משהו. אין בהן אותו תבלין מְיֻחד, שנותן טעם לשבח לצעירה משלנו...
קרץ בעינו השמאלית, דחף לו לליקין בארכובתו והוסיף:
– ואף אתם, הבחורים הזרים, כבר עמדתם על הסוד הזה וצעיר אירופאי, כיון שנתאַמְרֵק במקצת, מיד הוא מתחיל מחזר אחרי צעירה אמריקאית ומעלה אותה בחכתו...
פני זַליד רעמו משהיו ורטן:
– אינכם כדאים להן, ארורים!
ליקין דעתו נתבדחה עליו ורצה לשַטות קצת:
– אי לך, זַליד, למה אתה מתרעם? צעירותיכם אמנם יפות הן, אבל צעירינו סוף־סוף עולים על שלכם. הנה צעיר אמריקאי כרוך אחרי אהובתו ובא בחור אירופאי ונוטלה בנשיקה...
זליד עמד על הרמז והתאמץ למשול ברוחו:
– באַשרך, שנותרת לבדך עם ויוי, כשהתנדבתי לעבוד בצבא, שאם לא כן... – הפסיק פתאם וקפץ את אגרופו: הלא השלים עם גורלו ועם רצונה של ויוי וַיִתֵּר הרצועה?
פניו נפלו ושוב לא דִבר דבר, אלא התאמץ לפַגר מאחרי רעיו, נדחק לצדי המשעולים ומתכנס ראשו ורֻבו בצללי האילנות, השותים דומם מחו ; האדמה הצעירה. מרחוק נצנצה טבעת של פנסים, עוטרים את הבריכה

ליקין ישב רצוץ בתוך החבורה העומדת ולא נועז להביט בפני האמללים, הנצבים עליו. כמה עלובים אלה, שנזונים מדברי־שקר ומרגישים בהם, שהם דברי־שקר! כלום אינם יודעים, שבחור גדל־פרע זה מדבר כל מה שהוא מדבר מתוך פרינציפיון סתם, ללא רשף אחד שבלב וללא קורטוב של אמונה? הנה הוא מתפאר בעשר־חייו, ומה גל עשרו, אם לא הריקנות שבנשמתו, הבוכה במסתרים על חייה העוברים ללא־אל, ללא־אהבה וללא־שמחה? הישיב לו על טענותיו? לא, הרי זה נהנה מהן, ולמה זה יגזול גם את הנאתו זאת המועטת?

– תדע לך, שהשפעתנו כבר עושה פרי, – זרמו דברי הבחור בנחת: – היית מימיך בגרינוִיטש הכפר? שם האמריקאים מתחילים לומדים אל דרכינו, דרכי האירופאים. יחידים אלה מואסים בחייהם, המרהיבים את עיניך, ואתה... הלא תראה?...

ליקין הרגיש בבחור גדל־הפרע, שדבריו לעו, ולא ידע משום מה. הרים ראשו ונתברר לו הדבר. סולג וזֶליד נתקרבו אל החבורה ואותו בחור נבוך למראה שני האמריקאים הצעירים הנגשים.

– הוי, בחורים! – שמח ליקין לקראתם ומיד תָּמַה על שמחתו: – הנני...

– זו מהי? – פתח סולג: – אספה של אמנים ורבֵּי־מחשבה... באָשרי שלא אחרתי... ואתה, ליקין, יושב ודורש רשומות. הַמְשך, המשך. בקשנוך בכל ולא מצאנוך. וכבר הייתי סבור, שהַשְּקצה לכדתך... – והאיר פנים לבני־החבורה, שהִיכו לו ברצון כמכירים תודה לו על המלה „שקצה”, שהוציא מפיו יהודית.

זֶליד עמד מן הצד סר וזועף. כנופיה זו של צעירות גזוזות־שער ובחורים שְׂחֻפים נראתה לו כל־כך חלשה ובזויה. אלה הם הזרים, הרוצים לעַנות מעשי־בראשית. איש איש מהם בודאי השתמט מעבודת־הצבא וכֻלם כאחד בודאי חולמים על מהכּכות ואהבה חפשית. גבורים להרע.

והגבורים עמדו מבַלבלים למשמע אנגלית אמריקאית טהורה והתאמצו למַעט דמות עצמם. הפליטו אֵילו מלים בלחש והביטו זה בפני זה כמבקשים עצה להתחמק מכאן. מתבַּישים הם בלשונם האנגלית הרצוצה, חשב ליקין, חמל על כֻלם וחמל חמלה יתרה על הבחור גדל־הפרע. יחוש־נא לרוָחָתם!

– זֶליד, למה אתה עומד מן הצד? רוצה אני להציגך לפני מכרי. מר זֶליד ומר סולג, – ובהעברת־יד רחבה אחת: – רעַי וידידַי...

סולג מהר להביע את שמחתו וזֶליד הניד את מגבעתו שותק ומתאמץ לנהיג בנִמוס. מתוך החבורה נשמעו שברי־ברכות והבחור גדָל־הפרע נענע בראשו בשתיקה...

דומיה בלתי־נעימה שררה בקהל. ליקין לא הרגיש בה, מתוך ששקע בהרהורים נוגים: הנה שני מחנות, זה ממול זה, והוא העומד בַּתָּוֶך רחוק מאלה כשם שהוא רחוק מאלה.

לשונה האנגלית הצחה. ואף־על־פי־כן תקף גורלה עליה והריהי עומדת להנשא לאותו בחור גדל־פרע, שמהלך על־ידה, וצלו ההולך לפניו על המדרכה נראה כעין כלונס דק וגבוה, שמצנפת רחבה בראשו. בחור זה משתעמם אף הוא כדרך אינטליגנט יהודי־רוסי באמריקה וכדי להפיג את שעמומו עשה את לשונו היהודית עִקר לו בחיים והוא מוסר נפשו עליה בקנאות יתרה. גם אותו מכיר ליקין וגם את המורה העברי השחף שבאותה כנופיה הולכת וקרֵבה. היקום ממקומו וילך באשר ילך? אהו אין דבר. הן את זליד הוא מֻכרח לראות הערב. צריך לנסות דבר אליו.

וכשנתקרבה החבורה, נתנה בו הצעירה גזוזת־השער את חורי עיניה השקועות ופנתה אליו באנגלית דוקא:

– שלום, ליקין! ויוי, היכן? – והתאמצה לדלות בת־צחוק שבלגלוג כל־שהוא מתוך קמטי שפתיה הצומקות, שמדרכה לקקן בקצה לשונה, אגב שיחה והרהורים. מתחִלה אמר ליקין לענותה כלגלוגה, אלא שרחמנותו לבריה זו ולשכמותה נתעוררה בו מיד והשיב כרודף־שלום:

– זה עתה לִויתיה עד ביתה... היינו בחבורה בגן־בְּרונכס...

– והאירית אף היא עמכם, כמובן? – צחקה זו צחוק־שקר ופנתה אל המורה העברי השחף: – ליקין שלנו מחזר אחרי שקצות כדרך צעירים יהודים אמריקאים...

– מפני זה, כנראה, פסקת מבוא אל אספות האגדה, – מצא לו המורה השחף מקום להוכיח את ליקין עברית ושאר בני־החבורה הביטו בליקין בכַוָנה יתרה, מקצתם בתמִיָה ומקצתם בקורטוב של דרך־ארץ: בחור כל־בו: יהודי, אמריקאי ועברי, – „ובילדי נכרים ישפיקו", אל תקרא „יַלְדֵי", אלא יַלְדוֹת... – התחיל המורה ממליץ להנאתו, אלא שליקין הפסיקו פתאם ברגש:

– צעירים שכמותכם מפני מה אינכם בוחרים בחיים? ראו, כמה יפה ערב זה, ואתם במה אתם עסוקים? – והרגיש, שאין לו להוציא עצמו מכלל אלה, אלא ישַתֵּף עצמו להם וידבר אליהם כדַבר אל אחים למחלה. לבו חם בקרבו ודבריו היו פורצים מפיו סוערים וכֵנים, אלמלא שִסְעוֹ אותו בחור גדל־פרע, שמדבר יהודית מתוך פרינציפיון ומטעים כל מלה, שהוא מוציא, כבעל־קורא מדקדק, שמתהדר בהטעמת שוא נע ודגש חזק:

– חיים אלה, שאתה אומר, מה הם? שקצות וַאֲהָבִים? הֶסח־הדעת מכל וכל ומשחק־הכדור? החזיקו־נא אתם, האמריקאים, בגדולות אלה. שַחקו־נא גם שַׂחק, ילדים עם סִמן־זָקָן! ואנחנו נחיה את חיינו אָנו, שאתה בז להם כל־כך, ונעשה את שלנו. לא נביא אנכי, אבל זאת ידעתי: סופם של האמריקאים שלך, שימאסו בחיים הולכים למישרים, כמונו ממש, ויבואו לבקש תורה מפינו וישתו בצמא את דברינו לאמר: אל תדעו שלום בנפשכם...

הצעירה גזוזת־השער הביטה ביראת־הכבוד אל הבחור גדל־הפרע וממנו העבירה את מבטה אל ליקין, כמעריכה את שניהם זה לעֻמת זה.

וכשהושיטה ויוי את ידה לו באין־דברים, לחֲצָה לחיצה סוערת ורצה לשקר שוב. אלא שויוי נשאה אליו את עיניה הזכות ודברי אהבתו לא נָשאו על שפתיו. עמדו רגע שותקים ומביטים זה בפני זה, עד שפנתה ויוי ועלתה לאִטה במעלות המרפסת. ליקין עמד והביט אחריה, מצַפה לגל־אהבה, שיתעורר בו ויריצהו להשיגה, וכשהרגיש בלבו, שאין בו אלא רחמים על ילדתו הטהורה והעלובה, נַענה לאמת חייו והלך אל הגן.

III

סולג וזליד עוד לא באו למקום־המועד וליקין אמר למהר להסגר בביתו. אלא שנזכר באביו ובאמו, המחכים לו שם עם תרעומותיהם על בניהם ה„אמריקאים", שמתרחקים מהם, ונזכר באחיותיו המשְעממות, שמתפלספות כמתות גלויות־עינים על החיים, שמעולם לא טעמו מהם כמעט, — רגש סתום, שמקצתו תעוב ומקצתו חמלה, אחָזוֹ ועצָרוֹ משוב אל ביתו. בני־אדם אלה, שכֻּלם כאחד יפֵי־רוח הם, בעלי־מחשבה ובעלי־רגש, מפני מה עלובים הם כל־כךְ? את דרך החיים שכחו ותלושים הם מתלבטים בשביליהם הנלוזים ומכשילים את כל הבריא ואת כל החי, אשר יֵקרה להם במעשיהם, כאותם חתולים טרדנים, בני־בלי־בית אלה, שתועים רעבים בחוצות הכרך, מתחבטים בין רגלי העוברים, מחרישים כל אזן ביללותיהם ונהנים מהן בעצמם הנאה שבטֵרוף־הדעת.

כלום לא אהב את ויוי? כלום אינו אוהב אותה גם עתה? הרי לבו בוכה ועורג עליה ובקשי הוא מתאפק מקום על רגליו ומרוץ אליה תכף. אוהב הוא את ויוי, אלא שאהבתו עושה דרכה בעקיפין ומתָעָה אותו גופו ומתעה את ילדתו הענגה. בחורים אמריקאים אלה, העוברים על פניו, איש איש עם בת־זוגו, — הם יודעים לאהוב מישרים! אותו נוכל, שמחַבל תחבולות לנשק לצעירתו כלאחר־יד ואגב־הליכה, באין־רואה, — הוא יודע לאהוב. צעירתו של זה מפקירה עצמה לו, כשם שויוי נכונה להפקיר עצמה לו, אִלו ידע לאהוב. ויוי, ויוי, ילדה יקרה!

לא, מויוי עליו לסלק ידו. נערה צמאת־חיים זו לא בו תרַוֶה את צמאונה. זליד, שהוא בריא כמותה וצמֵא־חיים כמותה, הוא נאה לה והיא נאה לו. והוא, ליקין, ירעה עד שיסתאב. אין מקומו אלא אצל אותן בתולות בלות ומסֻרבלות־בשר, הליטאיות והרוסיות למיניהן, שאינן יודעות לחַיך חיוך של חן ומתאמצות לצודד את בחוריהן בדבורן הרוסי, שהן מתַבלות באֵילו מלים אנגליות פרוכות ובדברים עתיקים בענינים, שעומדים ברומו של עולם: התיאטרון, האופירה וימי נעוריהן בעירותיהן הנדחות.

הנה אֵילו מהן הולכות ובאות. אותה גוצה ורזה, שמנענעת בראשה המחדד כדי להרקיד לשם נוֹי את שערותיה הגזוזות, הוא מכיר מזמן. דומה, שאהבה אותו פעם ועד היום היא מקנאת את ויוי, את יפיה ואת

– פִיקפוֹרד משחקת מחר, – אמרה ויוי מתוך סקירה באחת המודעות. לתמהונו פרץ צחוק עליז מפיו. ויוי העיפה את עיניה הנוגות עליו ונבוכה.

– יפה, ויוי, יפה. נלך לראות בחזיון, – מהר ליקין לעודדה וגל־חרטה שטף את לבו. – עוד מחר נלך לראות בתמונה, אם טוב בעיניך.

ויוי לא ענתה דבר וליקין נבהל. למה הוא מעַנה אותה? הרי זה גמר בדעתו, שמוטב שישַקר ואל יצערה, והנה כבר הכאיב לה. ויוי, ויוי, ילדה תמה! לו ידעת, נפש חולנית מהי!

לבו המה אליה. אִלו יכול לנפל לרגליה פה תוך־כדי־רגע, להליט את פניו בשמלתה, לתַנות בדמעות חמות את צערו ולבקש סליחה ממנה על הכאב, אשר הנחילה!...

– וִיקטור, – התחילה ויוי מדברת פתאם, נרגשת ומתאמצת להבליג על רגשתה. – ויקטור... למה אתה... עושה הכל למעני? הנה חזיון זה, שאתה אומר, כלום יש ברצונך לראות בחזיון?... כלום היה ברצונך ללכת אתי היום אל הגן?... רק למעני ולטובתי אתה עושה את כל... – קולה רעד רגע. – ואולי רק למעני ולטובתי אתה אוהב אותי, – הוסיפה ובת־צחוק רסוקה תעתה בזויות שפתיה ועיניה החרדות ספק מחפשות ספק מתפללות.

ליקין נדהם ולבו נתכַוץ מכאב ומרגש חם וסוער, אשר לא ידע שחרו. אהבה, אם חמלה? – תהה תוך־כדי־רגע ולא יכול להוציא הגה מפיו. פני ויוי נפלו וידה רפתה מעט מזרועו.

הם נגשו אל ביתה, בית קטן, בעל שתי דיוטות, טובל בירק אילנותיו בתוך בתי־חומה גדולים וכבדים. מבעד לַוִילאות הלבנים אשר על החלונות הסתנן אור זך ושקט וליקין הרהר בבעלי־הבית הזכים והשקטים, הורי ויוי. הנה אמה, האשה הגדולה והיפה, הקוראת לו „בני", דרך־צחוק, ומתפארת בכשרות מטבחה, אשר עליה היא שומרת מכל משמר, למרות היותה „ילידת־הארץ". והנה אביה הארך והצנום עם פניו העדינים, המגֻלחים תמיד למשעי, עם דבורו האנגלי המתון והמבֻדח ועם ספוריו על הפרעות ברוסיה בשנות השמונים, כפי אשר שמע „מפי אביו, נשמתו־עדן". אהבה תמה ופשוטה אהבו אותו האנשים הטובים והפשוטים האלה והיו מקלסים את ויוי, שבחרה בו מכל הצעירים האמריקאים, שהיו כרוכים אחריה. וכשהיה נכנס לביתם, היה חסד שבנֹעם שופע עליו מקירות־האולם התכֻלים, מנִיחות האב ומדברי האם, המתפארת בכשרות מטבחה, ומעיני ויוי, המתכבדת בכבודו...

– רצונך להכנס, ויקטור? – שאלה ויוי נוגה ונוחה.

רחמיו נכמרו אליה ואל ביתה הבריא והטהור. לא! אסור לו להכנס ולהעיב את האור הזך אשר בבית הקטן ובלב יושביו. עליו להציל את ויוי ואת ביתה. חולה הוא, טמא הוא ובקהַל הטהורים והבריאים לא יבוא. או שמא עדַין אוהב הוא את ויוי...

– הֵם, – רָמַז לשאר בני־החבורה, – הלא חשבו, כי אִתָּם אנחנו. ובאמת הרי לבדנו היינו: אני ואַתּ, וִיוִי...

והרגיש, שהשיב את נפשה: עָג עוגה סביב שניהם והסגיר את שְׁאָר העולם כֻּלּוֹ אל מחוץ לה. ולפי־כך תמה על ויוי, שעדַין היא שותקת ועיניה משפילות ארצה. עוד לא רְוַח לה? ואולי עסוקה היא בהרהוריה, הרהורי־נערה, ומוטב שיניח לה לשעה קלה.

הם סרו לרחוב הומה מאָדם. ואותו ערב מוצאי יום ראשון בשבת היה. בני הכרך אינם מרגישים ביציאת שַׁבַּתָּם ולא בביאת יום־העבודה, אלא מפקירים עצמם למנוחתם ומשוטטים בחיצות העיר, ספק רואים וספק נראים, נדחקים למקומות צפופים דוקא, שותים בצמא מן השאון ומן ההמֻלה ומכניסים לתיכם איש איש חלקו, כיד רוחו הטובה עליו: הגברים מדברים בקול איתן ומתון, הנשים עם מפלי בשרן הרב, הבולטים מתוך מחוכיהן, נגררות אחרי בעליהן מתוך נענוע שבהליכה וממלאות אחריהם, הללו בהתפעלות כבושה מפני הנִמוס והללו בקולי־קולות שנינים וצורמים את האזן; נערות מפְרכסות עומדות על הקרנות ומתחרות זו עם זו בצחוקן ובִכְוֻנֵי־חִנן ובחורים גבוהי־קומה ורחבי־כתפים, שְׂעַר־ראשם עשוי קוֹמי ומכנסיהם מגֻהצים, עוברים על פניהן מי ברקידה ומי בקפיצה ועונים לקראתן במלי־בדיחה ובשריקות־רמיזה נעימות לאזן נערה כרכית ואפילו כשרה שבכשרות. המדרכות מלאות אדם ומרצפת־הרחוב צאן־אדם, אֵלֶה תינוקות של בית רבן, שפּוּעים וגוֹעים וצווחים ככרוכיה ואינם מניחים את כדורם מידם ורצים ומתרוצצים ורועשים ושולחים יד איש ברעהו. מוצאי יום ראשון בשבת והתכונה רבה ברחובות ניו־יורק.

בתוך ההמון החוגג הזה התעטף לב ליקין בקרבו שוב בשעות כאלה, עת שויוי היתה רחוקה, כל־כך רחוקה ממנו, וששים רבוא הנשמות אשר בניו־יורק נראות כמוצאות את תקונן זו בחברתה, ולו, הבודד, אין אחיזה כל־שהיא בהיים ולא פנת־מרגוע אחת, היתה מרירות ממאירה מחלחלת בלב וקִנאה כבושה תוססת. הנה בחורים חִנָּנים אלה, לבושי־הדר ומסתכלים להנאתם בויוי שלו החוַרְוָרה, איהַן הם נטועים תחתם, והוא, ליקין, שפקח הוא מהם ורוחו יפה מרוחם, מגשש תועה וכושל ומרירות ממאירה בלבו. ואפילו ויוי, הרכה והענֻגה, הנה כבר שפרה רוחה עליה בתוך ההמונים החיים האלה ושוב אינה מתגנבת לשלוח אל פניו מבטי־רחמים מתחקים ומפשפשים, אלא סוקרת לצדדים ועיניה פקיחות לרוְחה. הנה היא קוראת את אחת המודעות המְדבָּקות אל הגדר, אשר על־פניה הם עוברים, משהָה מבטה עליה ומפנה ראשה לקרא ולקרא. הוא, ליקין, מתענה ביסוריו, והיא – המודעות מושכות את לבה. ואולי יגיד לה את האמת תכף־ומיד? אלא מה, ילדה רכה זו תצטער? הנה הוא מֵצר עכשו וכלום היא רוֹאָה בצערו? ועוד זאת, כי במודעות תמצא תנחומים לצערה...

אותה מרירות שבלבו התחילה מפרישה יותר וחשק רע וסתום נכנס בו, חשק עז, להכאיב את ויוי. יגיד לה את האמת תכף!

– ויוי, – נחפזה האירית אגב הליכה: – הכנסי אצלי מחר או מחרתים... ואף את ליקין הביאי... אבא אוהב לשוחח עם אדם פקח... סולג בן־זוגה לא נעלב ופנה אל ליקין:

– הוי, ליקין, השמר לך! דלילה זו כבר פורשת רִשְׁתָּהּ לך. ואף־על־פי־כן אל תזוח דעתך. עוד נדבר בזה לכשנזדמן הערב... הוי, זָלִידִ! – זליד כבר הפנה שכמו ללכת עם צעירתו: – עוד נזדמן שלשתנו הערב. בגן... בלי צעירות... אל תשכח! – צחק צחוק רוה ונשם מלא־רֵאָתו מאויר־האביב המאפיל: סוף־סוף יתכנסו לבדם וצעירות אין אִתּם. הנערות אמנם עִם לא־רע ואדם נהנה מהן, אבל עשויה הנפש שתקוץ בהן... ואִילו הבחורים...

וִיוִי ראתה בצערו של ליקין, ההולך על־ידה שחוח, ואהבתה אליו גדלה שבעתים. ואולי נזכרה, מה שאמרה לה השקצה סמוך לפרידתן ואהבתה נתגברה מגאותה על אהוב־נפשה ומשמץ פחד מכּחה של אותה קוסמת חביבה. רכות ונעימות רתתה אהבתה בלבה וגוה הדק, המתפתל בחמימותו מתחת לאֶטון שמלתה הלבנה, הכביד משהו, בנוחו על זרועו של ליקין. מיד עמד ליקין על כך ודִכּא בחזקת־היד את צל המרירות, שהגיח מאֵי־שהוא לעַנֵּן את פניו ולהכהות את רוח ויוי. ילדה יפה כל־כך ומסורה כל־כך ויעָז להכאיבה? אלא מה, צערו הגדול ואהבתו אשר פגה? יִשָּׂא בדד וידֹם. מוטב שישַׁקר ואל יצַער את הילדה הרכה והענֻגה הזאת, הרואָה בו את עולמה. וכי לא שִׁקֵּר לה מתמול שלשום? וכי לא שקר לה ולנפשו מיום דעתו אותה? כלום אהב אותה מעולם? ברור לו, חולי־רוח שכמותו אינם עשוים לאהוב. כמוהו כשאָר האינטליגנטים הרצוצים בני־ארצו. באים עם חולניותם ומחזרים אחרי צעירות אמריקאיות בריאות דוקא, מַשלים את נפשם־הם בשקר וממררים את חיי הבריות החמות הללו. לא! מוטב שישקר לויוי ואל יצער אותה. ואולי... אין זאת כי־אם לֵאות גופנית סתם? כל היום כֻּלּו השתובב בגן...

וזֵכר היום החולף הזהיר לו רגע כחלום רחוק ונוגה במקצת. ליקין מִהֵר להאחז בו. יגרום נחת־רוח לילדתו העלובה, המתגנבת לשלוח אל פניו מבטי־רחמים מתחַקים ומפשפשים.

– יום יפה בִּלינו יחד, האין זאת, ויוי? – ויוי נשאה אליו את עיניה האפורות, ספק מהססות ספק שוחקות באפלולית־הערב העדינה מתכלת־שמים מעֻרפלת במקצת ומֵאור־פנסים חִוֵּר: – השתובבנו...

אדמומית דקה־מן־הדקה פרחה בלחייה ועיניה שחו. תינוקת בַּיישנית וחסודה! כלום היא מצַפּה אלא למלת־תנחומים אחת? וליקין נחפז להוסיף, מתחטא לפניה:

היתה נודעת לה מהם, שלא היתה מקפידה על נשיקה ועל לטיפה („כדרך השקצות", היו הצעירים מוסיפים ביניהם לבין עצמם) ועל־נקלה היתה עוברת מאוהב אחד אל משנהו. באביב זה נתנה ידה לסולג וכבר קצה בו, כפי הנראה.

– אם־כן אפוא, העירינ־נא – נענה לה סולג, הטה ראשו אליה בחן של גנדרנות ולחש על אזנה בקול: – בנשיקה, ילדתי... – ועצם את עיניו כמתעלף מצפית־ע ה

– גש הלאה, „ס־רוח! – נזפה בו האירית ושמטה את ידה מזרועו. – הרי סובב הולך זה עם ליקין כל היום ועדין לא למד דרך־ארץ ממנו.

והטיחה מבט־חסד ממשך כלפי ליקין, שעמד על־יד ויוי, מ כדך ושואף לברוח על נפשו מהבורה זו ומהמונה.

ליקין היה האירופאי האחד שבחבורה. שפתו האנגלית הצחה עמדה לו, שיראוהו חבריו כאמריקאי לכל דבר, והשפלתו האירופאית, שהביא אתו מעבר לים, הפליתה אותו מכלם לתתו ראש־פנה לחבורה כלה. ואפילו זליד, השלישי שבצעירי החבורה, פטריוט נלהב מילידי המערב, אשר לא אבה סלוח לליקין את חפש־דעותיו ואת רחוקו מאמריקאיות טהורה ושלמה, כבד אותו בפיו ובלבבו ומנהגו אתו נקי ומזמס.

ליקין לא השגיח במהללה של האירית ורוחו רע עליו. רבונו של עולם, מה לו ולבריות אלה? וכשהכיר, שוב אינו מבדיל בין ויוי לשאר בני־החבורה, חלל לבו בקרבו וארשת־צער נשתזרה בפניו. עינה הבוחנת של ויוי עמדה עליה מיד וידה הסמוכה על זרועו רעדה רגע. האמנם רואה היא ללבו? – תקפו פחד מציק.

– עת ללכת הביתה, חבריה, – אמרה ויוי, וליקין ידע בה, שהיא חשה לעזרתו. לבו רחש תודה לה ופחדו גבר שבעתים. כיצד יגיד לה את האמת? ילדתו העלובה! זו עדין מבקשת את אהבתו ובלבו ערבוביה עכורה.

ויוי הדקה את זרועו בידה ומבטו של ליקין נתקל בפניו של זליד, שקדרו אותה שעה. „זה עדין אוהב אותה", שמח ליקין לקראת הצל, שחלף על פני זליד. בחור שתקן זה היה כרוך אף הוא אחרי ויוי לפני שנתים, אלא שבשובו מן המלחמה מצא, שכבר זכה בה ליקין, ונמנע מהתחרות אתו: הוא אוהב אותה והיא אוהבת אותו – למה אפוא יפריעם מאשרם? ליקין, אמנם, „מבגר" מחביר, שבנפתולי ערמה השתמט מעבוד בצבא, בשעה שהוא, זליד, נלחם מלחמת החפש, אבל אין זה ענין אצל ישר... והתאמץ כיכלתו להתרועע עם ליקין. וכדי לעשות סיג לעצמו, שלא לרדוף עוד אחרי ויוי, גמר בדעתו לשאת את חברתה של זו, מרים, ילדה תמה, אשר אך סימה את הק־למודיה בבית־הספר, עמדה אמה וסרקה לה את שערה דרך בת בוגרת והתחילה ממריצה בה למצא בחור לעצמה.

– שלום, שלום, חבריה! – חזרה ויוי על דבריה ומשכה את ליקין אחריה.

ש. הַלקין

אַנְדְרוֹלוֹמוּסְיָה

I

לעת ערב נתפרדה החבורה. שלשת הזוגות עמדו על פרשת־הרחובות הסמוכה לגן־בְּרוֹנְכְּס, מתקינים עצמם מתוך שיחת־חֻלין גוססת לפרש זוג זוג לעֶברו. הבחורים, שהיו מְרֻשלים ועיפים במקצת מהתעלס באהבים במחבואי הגן מאָז הצהרים, לא הרבו שיחה ויצאו ידי־חובתם בפליטת מלה כל־שהיא ובחיוך כל־שהוא שבפזור־הנפש. ואִילו הצעירות, ילדות בנות תשע־עשרה ועשרים, שהַגֵרוי הקל יפה להן, עמדו ופטפטו מטוב־לב כאותם פרחים רכים, שציציהם מתפתחים עם גשם־אביב. משהרגישו הללו בבני־זוגן, שאין דעתם צלולה עליהם כבתחלה, עיניהם שוב אינן שוקקות וידיהם שוב אינן מרתיתות, התחילו מְחַשבות אשה אשה חשבון־נפשה: לַאות זו, שנתגלתה באהובה, מהיכן? וכי אין כֹּחה חדש עמה כלפני שעות אחדות? עמדו ותָהו במסתרים ולא ידעו מה.

היה ערב רך ופושר, מאותם ערבי־אִיָר ראשונים שבניו־יורק, שנושאים באפלוליתם הרעננה בשורה של ירק־דשא וירק אילנות צץ ומתעבב בִּן־לילה, עוטים צללי־קסם שקופים את רְכסי־הבנינים, המעפילים במרחקים למרומי־התכלת הכהים, מרַככים את שאון הכרך ומליטים את זרמו שאינו פוסק מַטלית של קטיפה נוחה. בערבים שכאלה אדם מניו־יורק רגשותיו עשוים להתעַדן משהו, והזר המתגעגע געגועיו מתעמקים ונפשו עליו תאבל. וכשהרגיש ליקין בעצמו, כמה רחוק הוא מחבורה זו של צעירים וצעירות אמריקאיים עליזי־החיים ואפילו מִוְיוֹי שלו, שהיתה כל־כך חביבה עליו עוד בעצם החֹרף שעבר, עָצם את עיניו משום־מה ושקע בגלי הכאב הסתום, שהכתה הרגשתו בו. סולג, אף הוא מבחורי החבורה, צעיר עליז ומתאבק בעפר רגליהם של האמנים והבטלנים אשר בגרינְוִיטש הכפר, ראה את ליקין, שהוא עומד עצום־עינים, הֶעֱמיד פניו כמחַקה אותו והתמודד מלא־קומתו להנאתו.

– אָה, בחורים, תרדמה נופלת עליכם, – לגלגלה אחת הנערות, הגויה שבחבורה. אִירִית זו, שחורת־שער וכחְלת־עינים, שנשבתה לבין היהודים, לא מצאה לגופה טוב מהם ומחברתם. הצעירים היהודים אף הם חבה יתרה

נפתח פתח גם לקטטות ומריבות. מי היה הראשון אשר הכיר בו באיש, כי בַּלָּש הוא? שתיקה. לכאורה, לא היה כל ראשון בדבר.

אחר־כך מתחילים הכל מְדַבְּרים יחד. איש מַאשים את חברו. שוכחים את כל יסורי־החליים ואת כל הכאב ומגביהים גם את הקול. נזיפות וקללות נִשאות באויר. עוד מעט ויקראו למהלֻמות ולמלחמת־אגרופים.

מי־שהוא מן המתונים מנסה להשקיט את הרוחות. את הנעשה הרי אין להשיב. מה תועלת בדבר להפריז על מדת האסון?

נכשלו בהטא! מֵילא. כאלה וכאלה יִקרה לו לאיש בימי־חייו!

חסל!

ושוב הדממה הקודמת.

אין איש נרדם. הכל מקשיבים. אולם הזהירות היתרה למותר. אין כל צורך להקשיב עוד. קולות־הלילה ידועים וברורים הם מראש ואין חדש ביניהם גם הלילה.

אחר חצות יורדים שוב שנים אנשים ממשכבותיהם ומסירים את האלונטיות מעל הצואר. התרת הקשרים נמשכת הרבה – משמע, ענהדקו כדבעי.

במדמה, שאין כל סמן וכל זכר למעשה.

ה

השאון וההמלה, השערוריה הגדולה, מתחילים רק בבקר, בבוא שעת־המפקד. מבהילים את החובשים ואת הרופא ושנים פקידים מבית־המשפט. מיתה פתאמית וטבעית – למן הרגע הראשון נעשה ברור, כי לא בכזו עסקינן הכא. במהרה נמצאות גם האלונטיות המקֻמטות עם עקבות הקשרים עליהן. האסירים החולים, שכני הנחנק ללשכה, טוענים פה־אחד:

– לא ראינו ולא שמענו דבר!

– ראה לא ראינו ושמע לא שמענו!

בצהרים באים גם שנים הוקרים מן העיר. את אסירי כל הדיוטה אין מוציאים אל הטיול. פניהם של השר ועוזריו, של הרופא וחובשיו זועפים ונשתנו תכלית שנוי. אין להכירם כמעט. לצעקות ולקללות אין־קץ.

אך בלתי־צפוי לגמרי הוא הדבר שנודע לפנות־ערב. מתוך שיחות הרופא, החובש והפקידים למיניהם, בינם לבין עצמם, במסדרון, נודע הדבר. נמצא, כי חולה היה קיריל גרבולין זה, חולה ממש. מחלה „מכערה" היתה מחלתו, ועל־כן לא גלה אותה לשכניו ולא דבר עליה אף פעם. לא, בלש לא היה. בעונו נתפש והובא הנה. חולה ככל החולים, ככל הפושעים הכשרים, הֻעבר על־ידי הרופא הראשי לכאן. אמנם שתקן היה האיש, גם מוזר בדרכיו והליכותיו, אבל בלש ומרגל לא היה. לשוא חשדו בו.

מחלה מכערה – „קומקום" קוראים לה במקום הזה – היתה לו והתביש להגיד. והנה את עונו נשא, השוטה. פתי, גולם שכמותו!

קשה להגיד, אם יש להם לשכנים הרהורי־חרטה. הנשמות במקומות הללו מצטינות, כידוע, בקלפותיהן הגסות. האיסטניסים הם חזיון יקר בעולם בכלל, על אחת כמה וכמה בין קירות־ אבן הללו. אולם רגש של חרפה, רגש־הבושה הרגיל אצל כל איש שנכשל בטעות גסה ומכערה, מדכא את הרוחות.

וגרוע מכל הוא, כי צפויה עוד גם שעת־השלומים. זהו עסק ביש לכל הדעות. לשאת ענש על לא־דבר – לא כדאי, לדעת הכל.

בקצור — שתהי המלאכה נקיה!

הפעם החזיקו בהחלטתם וגם לא שִנו בה כלום. נועד הלילה. דנו וחזרו ודנו על פרטי־הפרטים. נחלקו התפקידים.

הדבר טרם הוצא עוד לפֹעל ואבן־המעמסה כאִלו כבר נגֹלה מעל הלבבות.

מה יהיה אחר־כך?

אֶט, הבלים! מי שאֵימת הזאבים תבַעתהו — אל יבוא היערה!

ד

גָ ר ב ו ּ ל ִ י ן ק ִ י ר ִ י ל הוסיף, כדרכו, להקשיב, להאזין, להתבונן על־סביבו, לשאל ולשוב ולשאל דברים מדברים שונים, להיות שומע הרבה ומדַבר מעט, ואף־על־פי־כן לא ידע ולא הרגיש כלום מכל הנעשה על־סביבו. אכן, אם גם שבע עינים תִהְיֶינה לו לאדם במצחו, לא יראה לעולם את האבן, בה יִכָּשל, ואת הבּוֹר, יפּוֹל בו.

שוקט, בלא חשש כל־שהוא, עלה על משכבו והתכנס אל־תחת השמיכה האפורה, כרגיל. עששיות־החשמל הדולקות לשֵם שמירה מִעלה במשך כל הלילה לא כָבוּ גם הפעם. מִפְקַד הערב עבר. קולות־השאון המעֻטים מבחוץ נדַמו בזה אחר זה. עגלון מאֻחר עבר מלמטה על־פני מרצפת־האבנים. מן המסדרונות מגיעים דבריהם המקֻטעים של השומרים, המהלכים אילך ואילך על־פני רצפות־הַמֶלֶט. עוד מעט וגם קול־צעדיהם נפסק. יושבים הם כל אחד בזויתו, מפתחות־הברזל הגדולים בידם, ונרדמים. שקט ודממה מסביב. רק מן האגף הפוליטי שבחצר מגיעה לפעמים זמרה מקֻטעת. אולם זו סוף־סוף הלא רק לטובה היא. אדרבה! ישירו ויזמרו שם. ישירו ויזמרו בקול! יפה היו עושים, לו עלה על דעתם גם לרקד קצת. זה לא יזיק כלל וכלל.

קיריל גָרבוּלין כבר נרדם, כפי הנראה. קול־נחרתו עולה בשריקה.

הכל מתבוננים בו. זוהי השעה המתאימה ביותר. אין חזקה מן התרדמה הראשונה. אין לדחות עוד ואין להמתין.

שתי אלונטיות נקשרות אחת אל השניה. ארבעה אנשים יורדים מעל משכבותיהם. לאלונטיות עניבה באמצע, אולם עד שהיא נהדקת מסביב לצואר האיש, הוא מקיץ משנתו. רגע אחד קטן עובר, אבל זה אינו מספיק לברר לו את המצב. וכעבוֹר הרגע — כבר אֵחַר את המועד. גם לצעוק אי־אפשר לו עוד. ספק חִלחוּל ספק שריקה משֻנה עולה מגרונו, הידים והרגלים מפרפרות ומתכַוצות. מִטת־הברזל הרתוקה אל הכֹתל חורקת אף־היא חריקה קלה — אך אין סכנה; ככה תחרק המטה בכל פעם ופעם, מדי התהפך עליה הַיָשֵן. האלונטית נהדקת יותר ויותר. עוד מעט ותתפקע.

יספיק. הוא לא יחיה עוד. אולם ליתר בטחון עושים האנשים קשר שני, ושלישי, ורביעי.

– לא וַניא, אלא קִירִיל. ולא מאודֶסה, אלא מְסַרַטוֹב. ואותך, ידידי, איני ידע ולא ראיתי פניך עד־היום.

– כן?...

פנה אליוֹשא וילך לו. הרהר קצת בדבר, התגרד בפדחתו פעם ושתים, חטט באצבעו בנחיריו והצטחק. עתה הבין. וכיון שהבין, לא נתן עוד הדבר פוגה לו, עד אשר הלך וגלה את הנודע לו לאחרים.

היום טרם פנה וההדשה נפוצה בכל תאי הכלא. מן החדר האחד עברה הידיעה אל השני, מן הדיוטה האחת אל השניה, מבית־החולים עד האגפים האחרים, ולפני היות הלילה כבר ידעו הכֹּל, כי בבית־החולים, בלשכה השביעית, מוטל הבַּלָּש וַניא בַּקוּלִין מאודֶסה, שנשלח כאן לרַגל את מי־שהוא. לא נחלקו הדעות אלא בשאלה, את מי עליו לרַגל. נזכר כל אחד במעשי־פשעיו השונים, הגדולים והקטנים, שאינם ידועים עוד לערכאות ושהוא עתיד לתת עליהם את הדין – ויחרד. נזכרו בַשיחות השונות בערבים, בהתפארות הנוֹאָלָה והמיֻתּרה, בלהגם הרב ללא־צֹרך וללא־תועלת – ויכעסו, קֹדם על עצמם ואחר־כך על קיריל גָרבולין זה, שהשכיל להונותם באפן מחפיר כל־כך.

– אכן שועלים הם הללו! לאגף־החולים הכניסוהו, מנֻוָלים שכמותם! חולה? עוד עתיד הוא להיות חולה...

מן היום ההוא היה בית־החולים כמרקחה. למאות האנשים המשתעמים, הכלואים והבטֵלים נִתַּן ענין לענות בו. אפילו העשרות המעטות של היוצאים לעבודת־חובתם, שדינם נפסק זה־כבר וכל ענין הבַּלָּש אינו נוגע להם עוד במאומה – אף הם התלהבו והתרגזו ויצאו מכליהם.

חרפה כזו אסור לשאתה!

התחילו מתלחשים, מתוַכּחים ומדינים זה עם זה. אמנם בנוגע לַהחלטה העִקרית לא היו כל חלוקי־דעות. הלא מובן הדבר מאליו! חרפה כזאת אי־אפשר לשאת. אי־אפשר יהיה להביט בפני איש, אם לא יִמָּחֶה פשפש מסריח זה מעל־פני האדמה. זה ברור. רגש־הכבוד מפֻתּח הוא אצל בני־האדם באשר הם שם. לא נחלקו הדעות אלא באפן הוצאת ההחלטה אל הפֹּעל. מתחלה נטה הרֹב לדעת האומר, כי צריך להתנפל עליו בשעת־הטיול, כל הקהל כאיש אחד – וחסל! אף העֹנש לא יהיה חמור ביותר, אם ישתתף כל הצבור בחטא. אולם אחר־כך נדחתה הצעה זו, שאינה עומדת בפני הבקֹרת. הלא בן־רגע יעמדו לימינו השומרים והשוטרים, המהלכים בחצר בשעת־הטיול – וסוף הדבר יהיה, כי יקימו רעש ויעלו חרס בידם. את הצפור יעבירו למקום אחר; שם ימשיך את עבודתו הארורה – והם ישאו עוד את עֲונם. ראש המדברים כל הצת היה אליוֹשָא.

לא זו הדרך!

חזרו בהם מדעתם זו, שוב נמנו וגמרו לאחר עיון רב, כי חובת ה„ליקוידַציה" מוטלת הפעם על הלשכה אשר הוא שם. בלילה, לאחר הַמִּפקד. והעִקר: הכל כאיש אחד. יד אחת. ועִקר העִקרים: לסתום יפה את הפה הטמא, לבל תִשָּׁמענה כל צעקות.

פני החצר המרבעת ארכות וקצרות, מן הקצה אל הקצה. נכנס בשיחה עם האחד ושוב עם השני. שואל, מקשיב, מניע ראשו, פולט מלה אחת, שניה, מחַיך, מקשיב ושותק שוב. כל סִמני כחלה אינם נִכּרים בו. אינו משתעל. אינו מזיע, אינו נאנה מתוך שנתו, אינו מקיץ במשך כל הלילה, פשיטא שאין לו נדודי־שֵנָה. לכאורה, בריא־מְצק האיש. מה לו כאן? מאידך גיסא: רואה הרופא את אשר לפניו ויודע מה שהוא עושה. בריאים הרי לא יכניס לכאן.

ג

בשעת הטיול בחצר מזדמנים בני־אדם מן הלשכות השונות. רֻבם מכירים איש את רעהו והשיחות נמשכות על נושאים ידועים. יש שהן מתחילות מן הענין, אשר בו נפסקו אתמול. כל הדברים המוּצָאים מן הפה אין בהם כלום מן החִדוש ומן הענין המגָרה. קמח טחון טוחנים והוזרים וטוחנים. בזה אחר זה מנַתחים ומבַקרים את תכונות הפקידים והשומרים השונים, את הליכות הרופא ועוזריו, את החוקרים והשופטים, אשר עמדו לפניהם. בעלי־הנסיון מסַפרים על מנהגי בתי־האסורים בערים אחרות, על מהלכי־אֲטַפִּים, נסיעות בקרונות מרֻשתים, התנגשֻיות שונות עם הרָשות ופקידיה. הללו עוסקים במסחר והליפין. מחליפים קמֶץ־טבק בפרוסות סֻכר ולחם, מטבעות קטנות בכפתורים וחוטים, חתיכות בורית בפת־חלה. ושוב מתפארים: על זכיות בקלפים, הן כאן והן ב„חפש", על נצחונות אהבה, על אונאת הבולשת.

משתעמים. מפהקים. האחד יושב על הקרקע ומחריש. אין לדעת, מה נעשה עתה במוחו. אפשר שהוא מתגעגע על עברו, ואפשר שהוא הולם על העתיד. ואולי לא הא ולא הא. רֹב הראשים חזָקה עליהם, כי ריקים הם מכל רעיון ומכל מחשבה. קִירִיל גֻרְבּוּלִין אף־הוא מהלך בחצר אילך ואילך. ואף הוא, כאחרים, משתעמם, מפהק, משיח פעם עם האחד ופעם עם השני. עוד ימים אחדים ויחדל להיות חָדש. העינים מתרגלות אליו קמעה־קמעה. כמעט שאין איש שָׂם עוד לב להליכתו הזרה. במהרה גם ישכחו, כי עוד לא ידוע להם שֵׁם המחלה, אשר הוא חולה בה.

אולם פעם בא לקראתו בחָצר אֲלִיוֹשָׁא ה ג ל ב. גַּלָּב על־שם התער, שהשתמש בו ל„אותו מעשה" ושהוא הביאהו הֵנה. עמד אֲליוֹשא כנדהם ומשתומם למראה־עיניו, הושיט לקִיריל את כף־ימינו ויקרא בצהלה:

— וַניא!

לא לָחץ קיריל את היד המוּשָטה, כמי שאינו מכיר את האיש העומד לפניו:

— מצית, אחא, לא וַניא אני.

העמיד אליוֹשא עינים גדולות ותמהות, פקוחות לרוָחה, עגֻלות, ספק שמֵחות ספק לועגות:

— לא וַניא? וַניא מאודסה?

המין היפה. כל אחד ואחד הוא, לפי עדות־עצמו, דון־ז'ואַן וכְלַן כפרתו וכפרת שרוך־נעלו. והנה מעשה באשה אחת נאה, צעירה ועשירה מְפלגת, אשת מִיליוֹנֶר מוסקבָאִי, שעמדה על ברכיה שעה שלמה, על־פי השצון, והתחננה: באשר תלך אלך; עבודת־פרך – תהי עבודת־פרך, קַטוֹרגה – תהי קַטוֹרגה, אל הַטַיגא – יהי טַיגא, ובלבד שלא תשַלחני מעל פניך! ושוב מעשה בבת שר־פלך: הַגידה לי רק מלה אחת ואגנוֹב למענך מארגז־השלחן אשר לאבא את כל אשר תצַוֵני! ומעשה במשרתת אחת צהבהבה – לא נערה, אלא שֵׁד. ומעשה בשתי אחיות, ומעשה באלמנה צעירה ועשירה, ומעשה בבת־כֹּהֵן...

ב

באחד הימים מופיע בלשכה פרצוף חדש. בן־אדם גוץ, שחרחר ומשֻׁנה קצת בהליכותיו. סמני־מחלה אינם נִכָּרים בו כלל. על משכבו אינו עולה. מהלך על־פני החדר, בין האצטבאות, מעַשֵׁן, מתבונן, נכנס בשיחה פעם עם זה ופעם עם זה, ואינו מתאונן על שום מֵחוש וכאֵב. שכֵניו מנַסים לתהות על קנקנו והוא עונה קצרות ומקֻטעות, כמעט בלי־חֵשק.

למשל:

– מהיכן?

– מן הלשכה הרביעית.

– כבר נתברר המשפט?

– הן.

– לכמה?

– לשנתים.

– בעָון מה?

– אֶט, ארֻכּים הדברים!

שמו קִירִיל. שֵׁם משפחתו גָרְבוּלִין. שנותיו עשרים וחמש. פנוי עדַין. לא אחת – עשר במקום האחת. אֶח־מַה! לוּ תלכנה כֻלן לכל הרוּחות!

כפי הנראה, לא ניחא לו כשמקיפים אותו בשאלות הרבה. אוהב הוא, להפך, לשמוע. ניחא לו, שיהי הוא שואל והשאָר מסַפרים. ודוקא בפרוטרוט. היכן היה המעשה? וכיצד? ומה? ומי? ובשל־מה נכשל האיש? ומה אמר לחוקר? והאם לא בא בסבך בתשובותיו?

עובר יום, שנַים ימים, שלשה. האיש אינו מתאקלם עוד משום־מה במקומו החדש. כאִלו דבר־סתר יצוק בו. שואלים אותו למחלתו והוא דוחה בקש. נכנסים אתו בשיחה והנה מתגלגלים הדברים באפן כזה, שהוא מחריש והפותח בדבר מסַפר לפניו. הוא אינו מפסיק את איש־שיחו אלא בבוא הזדמנות לפניו לקלל את מין־הנשים. קִתונות מלֵאים של קללות וגדופים הוא שופך על ראשן. ברור הדבר וודאי: בגלל אשה הגיע עד־הלום. אולם כל פרטים אין. רק השערה בעלמא היא ואין לה עדַין על מה לסמוך.

מן הזריזים הוא לאכילה. ולטִיוּל – ראשון לצאת ואחרון לשוב. מהַלך על־

המוטלים והיושבים, הנאנחים והמצחקים, הקודחים והמחרישים ולמנותם, אחד לאחד, ככל אַוַת־נפשו; אולם הקריאה „למפקד עמֹד, הסתַדֵר!״ אינה עוברת לפניו. גם את הרותחין ערב ובֹקר ואת התבשיל בצהרים ואת הלחם בזמנו מכניסים הֵנה ומחַלקים ומגישים לכל אחד ואחד את חלקו מבלי הטריחו ממקומו, שאין כן במחלקות הבריאים, באגפי־החומה שבחצר. ממש, — כמו שאומר שר בית־האסורים, שאינו שבע־רצון, כנראה, מן ההקלות הללו, — ממש בני־האדם אינם נושאים את עֻונם, כי־אם משתגעים מרֹב טובה.

מוטלים בני־אדם על אצטבאות־הברזל, מביטים בחלונות, מעשנים בסתר את המַחוֹרקה שלהם, משתעלים, נאנחים, מפהקים ומקללים. זה מקיא את קיאו, זה קודח ומפטפט וצוחק ובוכה כאחת, זה מתפלל, מצטלב ומשקיף אל האיקונין העלוב המכֻסה קורי־עכביש ואבק רב, אשר בזוית הכֹתל מלמעלה, זה מַפּלֶה את חלוקו וזה מתגרד וחוזר ומתגרד. פה ושם משחקים בקלפים, מתלהבים, מתכנסים בחבורה מסביב לכסא האחד, זוכים ומפסידים, רָבים ומתקוטטים. אחרים מוֹנים את הימים שעברו ואת הימים „הנשארים״, מדַינים בהלכות מחלות ורפואות, במַחוּשים, ברופאים והובשים, בידעונים וידעונות, ב„עין־הרע״, סגֻלות וקמיעות.

אחדים, מאלה שאין מחלותיהם מקַשרות אותם אל ערשם, יוצאים מדי יום ביומו, בשעה הקבועה, אל הטיול בחצר, חוזרים ומביאים משם את חדשות־היום, הרגילות ובלתי־משתנות אף־הן. את פלוני הגבוה קראו אל החוקר זה הפעם השלישית, והלה חוקרהו ארבע שעות רצופות מבלי הציל דבר־אמת מפיו. הוא באחת: איני יודע כלום; לא הייתי, לא ראיתי, לא שמעתי, ש ו נ א י הם הבאים עלי בעלילות! לאלמוני הודיעו, כי בעוד שבועַים יובא לפני השופטים. היהודי הגוץ הגיש בקשת־ערעור. האכר הַסִבירי, גונב־הסוסים, ענה עזות לַשַר בכבודו ובעצמו וספג מכת־לֶחי. בלשכה השביעית מת הזקן השחפני, שהיה משתעל כל הלילות „כמו מתוך הבית ריקה״. טרוֹחים, מזַיף־השטרות, קבל ידיעה מן ה„חֹפש״, כי אהובתו, אַליוֹנָה הצְהֻבה, בגדה בו ותלד לזנונים. במחלקה הפוליטית שרו וזמרו כל הלילה שירים אסורים. השר בעצמו בא שמה בחצות־הלילה ואף הוא לא יכול לעשות כלום. שִדל אותם בדברים, דבר אליהם טובות, ממש התחנן לפניהם, שיחדלו — ושב בבשֶת־פנים כלִעֻמת שבא. עד הבֹקר לא פסקו הזמירות.

וכן, כמעט בלי כל שנוי, נמשכים ועוברים הימים. בערבים מתגברת משום־מה הרגשת הריקנות. אחדים מההולים יסוריהם מתגברים עליהם ואנקותיהם נעשות יותר תכופות. אחרים מנסים להפיג את השעמום בשיחה. יושבים ומסַפרים זה עם זה, מזכירים ימים עברו, מגַבבים דברי־אמת על דברי־שקר, מבלי שיבחין המסַפר עצמו אֵי הגבול ביניהם, מתפארים במעשי־גבורה שלא נעשו ומכַחדים ומסתירים את המעשים הנראים למגֻנים, את רגעי הפחד והחֻלשה, שאינם נאים לבריונים, מכטפטים ומפטפטים עד־בלי־קץ. כל אחד ואחד רואה חובה לעצמו לספר דבר־מה, שיעשה רשֶם על השומעים, שיעורר את תהלותיהם ויצית בלבם זיק של רגש־הכבוד אליו. ביחוד מַרבים להתפאר בנצחונות על בנות

ת. ש. בן־אברם

קוּמְקוּם

(ציור)

א

הבית הראשון אף הוא, כשאר שלשת הבתים, בית־חומה אָדֹם ולוֹ שלש דיוטות, חלונות משׂרָגים, רצפות־אבנים ובריחי־ברזל מְצֻקים — ואף־על־פי־כן הוא נבדל בהרבה לטובה מן הבתים הנזכרים, העומדים בזה אחר זה מאחוריו. ראשית, בית־חולים הוא ורבות מן החֻמרות, הנוהגות בשאר האגפים, אין מקומן מכירן בין כתליו. מלבד השומרים והפקידים למיניהם יש גם לרופא ולשני עוזריו דריסת־הרגל בו. אמנם הרופא אף הוא דרבונות־ברזל מקשקשים ברגליו ודבורו בלשון־נוכח ובקול נגיד ומצַוה, ועוזריו אף על פיהם שגורה נזיפת־האם הכפולה שמונה, המפֻלפלה והממֻלחה יפה יפה, — נזיפה זו, שכאן, בין סריגי־הברזל, נולדה וכאן היא מתפתחת והולכת מדֵי קַבלה כפעם בפעם צרופי־מלים חדשים, מצֻינים בחריפותם וצחנתם. אך אף־על־פי־כן פגה פה במקצת מרירות ההסגר. — ושנית, נשקפים החלונות אל החוץ ולעיני המאֻשרים, שזכו להיות מוטלים ופניהם כלפי השמשיות, מתגלה מראֶה שמים רחבים ורחוקים, דרך מתפתלת בין שׂדות ומגרשי־בור, אֵי־אלה בתים מפֻזרים ומפֹרדים, שמשַמשים מַעבר מן השדה אל העיר, המשתרעת שוקקה והומיה מאחור. זעיר־פה זעיר־שם מבצבצות מתוך קרקע האדמה ארֻבות גבוהות ואדֻמות, מפֻחמות ומֻשחרות בראשיהן, ופולטות כלפי מעלה את תימרות עֲשָׁנָן הכֵּהה והמסריח. מלמטה, על־פני מרצפת־הכביש משׂרכות עגלות־אכרים את דרכן; מרכבת־הדֹאַר, הרתומה לשלשה סוסים אדֻמים, עוברת פעמַים ביום ומדי פעם בפעם תוקע האיש הנוהג בסוסים בחצוצרתו. וכיון שהחלונות נשקפים אל החוץ, מרֻבה כאן האור בימות־החמה. במחלקה זו כאִלו נשתמר עוד קשר כל־שהוא עם העולם אשר מחוץ ויש עוד סדק פתוח כלפי קרן־תקוה.

אף הסדרים והנמוסים אחרים הם בזה. מכאן אין שולחים לשום עבודות־חובה. אין נוהגים לקום ולהסתדר בשורה, בֹקר וערב, לעת המִפקד. דין־חולים נוהגים הכא וכל אחד ואחד רשאי להיות סרוח על אצטבתו ולעשות את כל הישר בעיניו. פקיד־הסֹהַר, בסורו הֵנה, הרשות בידו להלך בין שורות בני־האדם

חנה יושבת בְּפַרְוָר, בחדר־עליה, ותופרת. המבקרת היחידה שלה היא בתו של הזקן, המשלמת בעד הילדה בבית־הספר. אביה, שאחרי מות הזקן הודיעוהו את הכל, כתב לה מכתב של השתתפות בצערה, ושולח לה מאז כחמשים רֻבל בשנה. יותר אינו יכול, לצערו, — כך היה כותב מדי שנה בשנה. חנה שלחה לו פוטוגרפיה של הילדה וקבלה מכתב עם חמשה ועשרים רֻבל מחוץ לסדר.

כלתו של הזקן, שבאה בקיץ אחד לַלִימָן, אמרה לבת: „תופרת נולדה ותופרת תמות, ובתה תהיה זונה כמוה”. היא אינה יכולה למחול לה עד־היום. הבת התרגזה קצת וענתה בנחת: „לא צריך לדבר כך. היא נענשה דַיָּה, המסכנה. וסוף־סוף היא כל־כך תמימה, אמללה זו”. —

וחנה תופרת. היא הולכת ומחוירה ואיזה חוט של חן מתמַתח יותר ויותר על פניה. בגדיה פשוטים ויפים. בימי־חג היא מטילת עם בתה בגן־הפַּרְוָר, ופעם־פעמַים בשנה היא מלַוה אותה לתיאטרון, לחזיון־ילדים, על־פי הזמנת בת הזקן. ילדיה של זו מתרחקים מן הדודה הקטנה, וחנה אינה מתרעמת.

והילדה גדלה חִוֶּרֶת, עצובה ושתקנית. היא תלמידה טובה ומְנֻמסה. בת הזקן אוהבת אותה. פעם נתנה לה גם צמיד, מחפצי הזקן שהִשכנו. חנה הביטה אליה בתודה ושְׂמחה מאד. הבת מזמינה את הילדה לפרקים, אלא שאין מראים אותה לאורחים זרים.

הקטנה שואלת את האֵם הרבה שאלות — האֵם שותקת. „מה אני יודעת? הדודה, — כך קוראה הקטנה לבת־הדוד, — זו יודעת הכל”. והקטנה נקשרת אליה יותר ויותר.

— אני לא ראיתי את העולם, ואת כשתגדלי תראי, — אומרת חנה: — לך יש דודה טובה. — ולחנה נדמה העולם כֻּלו כמְחתל באֵד; רק נקֻדת־אור אחת יֶשנה: הקטנה שלה.

והמכונה משקשקת; הילדה מזמזמת נגון עצוב. קוי־השמש האחרונים מביטים אל העליה בשעה שמתחת מְדלקים פנָסים. הדמדומים הנם ארֻכים פה מאד מאד.

ובחוץ נשמע צלצול רכבת־הסוסים בכל רגע.

תרע״ו.

כשבועַים אחרי לדת חנה באה כלתו של הדוד, אשה גבוהה ורזה, שעינים לה ירקות. „בעלי יבוא מחרתים״, – אמרה, וחנה ראתה והנה התמתחו גידי הדוד על פניו ורקותיו, ועיניו הבריקו בחֵמה עצורה. לבה התחיל לדפוק ונבא לה פחדים, מבלי שידעה מה.

בערב ראתה חנה והנה כלתו של הדוד יורה אליה מבטי־זעם. היא לא נגשה אל התינוקת, אף־על־פי שחַנה בתמימותה הזמינה אותה לראותה. חנה לא אמרה כלום. ורק כשהלכה זו, נלחצה אל הדוד רועדת; וזה אמר: „אין לך לפחד, חנה'לי. יבוא נא הבן היַקיר! אני אגרש את כֻלם. אני אראה להם, מה־זה אָב״.

הבן בא. היום הראשון והשני עברו בשתיקה ובזעף. ביום השלישי התפרצה הסערה. סוף־סוף גרש הזקן את שניהם, אלא שמתוך התרגזות התחילה עצם הלחי השמאלית שלו רועדת. אחר־כך בא איזה יהודי ודִבר עמו שעה שלמה. למחר יצא הדוד בבֹקר. ולעֶרב הביאוהו חולה: ידו השמאלית נשתתקה. לבנו ולכלתו לא נתן שוב לצעוד על סף הבית.

אחרי שבוע באה הבת מאודֶסה. האב לא חפץ תחלה לראותה, אך היא נגשה אל התינוקת, צחקה אליה, נתנה איזה עצות לחנה, וזו הביעה לה תודה בכל מבט. וסוף־סוף ישבה כחמשה ימים בבית אביה, טפלה בו, עזרה בבית והזמינה את חנה לבוא בקיץ עם הזקן לאודֶסה לרחוץ בּלימַן. הדוד הבטיח בשפה רפה.

חיים השדכן נהיה עכשו לבן־בית אצלם. חנה הרגישה את־עצמה אמללה, וחיים עָזר לה. צריך היה לסדר את עסקי הדוד, וחיים ועוד סוחר מכיר לקחו עליהם את הטֹרַח הזה. אלא שביום אחד, כשהֻגשו הבילַנסים לפני הדוד, אמר: „חנה, טלגרפי לבתי, שיבוא בעלה הנה״.

מצב העסקים היה בלתי מזהיר כלל.

שלש שנים עברו. חנה עם הדוד נשארו, אחרי הרחיצה בלימַן, לגור באודֶסה, בדירה קטנה. חתנו של הדוד ועל־פי עצתו גם הבן לקחו עליהם את הנהלת העסקים. ומתוך שהראשון היה טרוד בעסקיו שלו, נהיה הבן למנהל היחידי של העסקים, שהתנהלו בכבדות, והדוד קבל בכל שנה איזה סכום עלוב. המצב נהיה קשה וחנה עיפה מאד. היא היתה לשומרת החולֶה, שהיה עתה נרגז מאד, ולפרקים האשים אותה בכל אסונו. היחידה שהשתתפה בצערה היתה בתו, שאחרי שהכירה אותה מקרוב – הֵבינה, כי זו אינה אשֵמה בשום דבר וכי היא בודאי לא התכַונה לצוד את לב הזקן.

ביום אחד מת הזקן. הבן והכלה באו לסדר את עניני היְרֻשה באֹפן משפטי. בהשתדלות הבת קבלה חנה את חמש־מאות הרֻבל, שנשארו לה מאִמה, את כל החפָצים וחלק של הזהב, שלא הֻשכַן עוד (הבת היתה משכינה אצל עצמה בחשאי), וגם אלף רֻבל בשביל הילדה.

גם מגדנות מצינות ושוקולדה. הגברת אוהבת שוקולדה, כן? — והוא שם ידו תחת זרועה וחנה נמשכה אחריו. ראשה נמלא שוב ערפל, ונבוכה נכנסה עמו אל הקונדיטוריה. הוא הושיבה אל אחד השלחנות, וחנה הביטה בסקרנות אל המראה הבלתי־רגיל. רק פעם נכנסה עם סשה אל מקום כזה, אלא שזה היה שם, בין החומות הגבוהות.

בבית כבר שררו דמדומים. האופיצר שתה את התה שלו, גחן אל חנה ולחש לה מלים קטועות. חנה רעדה ולא ענתה כלום. אור טרם הועלה וחנה הרגישה את ידו של האופיצר רגע סביב מתניה ורגע מתחת לשלחן על ברכיה. ואיזה רגש פטלי תקף אותה. לא, היא לא תשוב הביתה היום. מה יאמר מחר הדוד?

ופתאם נפתחה הדלת ונכנסו שני אנשים. חנה לא ראתה כלום. היא רק שמעה את קולו הלעגני של יוסיק ואת צחקו של יודילי ונבהלה. ופתאם קמה והפשילה את סודרה על צוארה.

— לאן? — שאל האופיצר ויאחז בידה.

— סליחה, רגע! — אמרה. — שם מכרים. — ובפתאמיות בלתי־צפויה התפרצה החוצה, רצה אל רכבת־הסוסים, שעמדה לזוז, נכנסה והרכבת זזה. היא הרגישה כאלו קלו עליה אבריה. וגם שאפה רוח, בראותה כי שום איש לא יצא אחריה מן הקונדיטוריה.

וכשנכנס אליה הדוד, מצא אותה קודחת כלה ויפחד מאד.

— יודעת את, חנה'לי, — אמר לה הדוד אחרי שבוע, — כך אי־אפשר. מבינה את! מה־שנעשה — נעשה. עכשו, חנה'לי, עלינו להתחתן, ואסור לדחות.

— מדוע? — שאלה חנה ותחבה בו זוג עינים תמהות.

הוא צחק וסלסל בשערותיה: „כך, חביבה". והוא התחיל לוחש לה דברים כל־כך מוזרים ובלתי־מובנים לה. אלא שסוף־סוף עיפה ואמרה: „אם הדוד חפץ, יהי כך. מה אני יודעת?"

ואחרי שלשה ימים נכנסו לנשואים בבית־הכנסת הקטן שבקצה הפרור. מן המכרים המעטים לא הזמן איש. ובערב לא חפצה חנה לעבור לחדר הדודה. והדוד נאלץ להחליף אחרי שבועים את הדירה ואת המטות באחרות.

בעוד זמן קצר הרגישה חנה רגש מוזר: תחת לבה כאלו רבץ איזה דבר, וכאב־ראש ובחילה אחזוה. כשבא הדוד — מצא אותה שוכבת ופניה חורים ועיניה בולטות. „אני מפחדת מאד, אני מתה!" — אמרה. הדוד קרא לרופא. ואחרי שהלך הרופא, נכנס אליה צוחק, הושיט לה צמיד־זהב ונשק לה: — „אין כלום, חנה'לי. יהיה ילד; את הכל אכתוב על שמו".

וחנה לחשה מתעלפת למחצה: „לא צריך; למה?"

הצעירה קמה לרדת, הצליפה מבט חציו גֵאֶה וחציו מזמין אל פני האופיצר, זה נסה רגע לקום ושב וישב. הצעירה התאדמה, קפצה במהירות מעל עגלת־הסוסים, בזרקה מבט של בטול למול חנה. זו נבוכה, הביטה בחלון ושבה ורכזה מבטה בחיקה. ופתאם שמעה את קול האופיצר, והקול כאִלו צלצל בשתי אזניה והרעים מעל לראשה:

— הגברת נוסעת אל הקרקס? גם אני נוסע שמה.

— אל הקרקס? איזה קרקס? — שאלה חנה ולבה התחיל דופק וסוער. כל דמיה כאִלו התפרצו לתוך פניה.

— מהז — צחק פתאם האופיצר משתומם: — הגברת אינה יודעת מקום הקרקס? הרי יש פה הקרקס המהלל של... — וחנה שמעה פתאם איזה שֵם מוזר, שלא שמעה מימיה. — אם אין לַגברת כלום נגד זה, אני מזמינה לבלות את הערב בקרקס. אני אלַוה אותה אחר־כך הביתה.

— למה? תּוֹדה! אני טרודה. אני צריכה להיות אצל מַכָּרַי, — גמגמה חנה מתאדמת וזורקה מבטים אל כל צד, כמבקשת מוצא. הקהל מסביב כאִלו הקשיב אל השיחה, אלא שפני כל הביעו שִוְיוֹן־נפש עשוי.

— הגברת תלך מחר אל מכריה. או נכנס רק לשעה ואחר־כך אלַוֶנה אל כל מקום שתאמר.

— אבל אין אני יודעת איפה גרים מכרי, — אמרה חנה: — אני באתי אליהם תמיד עם חברה, ואיני יודעת את הדרך. — ולחנה נדמה כאִלו אחדים מהיושבים מתחילים לצחוק ואינם גומרים. מדוע?

— מה־טוב! — אמר האופיצר: — אנו נחַפּשׂם ראשונה, ואחרי־כן נלך אל הקרקס ונשוב אליהם. הגברת תכנס אחר־כך.

בינתים התחילה העגלה מתרוקנת. היא עמדה וחנה הביטה החוצה יָמינה ותכר את קצה הסימטה של יוסיק. היא הביטה סביבה במבוכה. מן הנוסעים לא היה איש בעגלה, והאופיצר עמד והִכָּה. בחוץ התחילו העגלות לדפוק ולצלצל. העגלה, שבאה קדם וחכתה לזו, זזה ממקומה, וזו שבאה עכשו התחילה להתכונן לשוב. האופיצר הושיט זרועו לחנה: „נצא, גברת, העגלה עוד תשוב".

חנה הביטה במבוכה סביבה, פלטה תודה קטועה וחפצה לצאת בעצמה. אך ידי האופיצר הרימו אותה והעמידוה על המרצפת. „לאָן, גברת?" — שאל והציע לה שוב את זרועו.

— פה, קרוב. צריך להיות בית־מכרי. — וחנה נסתה מול הסימטה, חפשה בעיניה והכירה פתאם את החצר. ובמבוכת־רגע אמרה ועיניה הבריקו: „הנה פה, הבית השלישי. כן, זה שם".

— זה טוב מאד, שהגברת מצאה תכף. אנו נוכל לטַיל קצת. לַקרקס עדַין מֻקדם.

חנה השתמטה. איזה פחד וסקרנות תקפו אותה יחד. — „אני אכנס לרגעים אחדים; אחר־כך".

— אבל תכנס הגברת קדם ונשתה כוס טֵה. פה יש מקום מצֻין. שם

הדמעות הקלו לה מאד. כאלו נשמט איזה סֶבֶל מעל לבה. היא ישבה למחצה, נשענת בזרועה בַּכַּר, תמכה בכפה את לחיה והביטה נגדה. עיניה כאלו ננעצו בנקדה אחת. אחר־כך כוננה אותן למעלה. ואת התקרה לא ראתה. העינים הביטו אל־תוך עצמה. היא קמה ונגשה אל הראי. חֻלצתה היתה פתוחה ושערותיה פזורות – היא התירה ופזרה אותן בשעת הבכיה מבלי הרגיש בזה. ועיניה מדדו עכשו בסקרנות את שערה, פניה, ידיה ורפרפו על־פני הצואר והחזה. ושוב עצמה עינה רגע, רגליה רעדו, והיא התנפלה על הכסא הקרוב והסתירה את פניה וידיה. הכל הופיע שוב ברור כל־כך, בולט. ידים קרירות וכאלו רטֻבות טִילו על־פני הבשר, נכנסו אל השערות וסלסלו, ואיזה שערות דוקרות נגעו בשפתים, בעינים, בצואר, בחזה, הידים נלחצו, רטבו וכאלו קפאו. הגוף כאלו רֻתק בשלשלאות, ואחר־כך כאלו נפל עליו גג, והעינים חשכו. ובאיזו פנה תסס איזה כאב מוזר והשתפך איזה זרם בכל הגוף, עד קרם לזה. מה היה כל זה ולמה? ותמונת הדוד הופיעה רגע כל־כך בהירה ובולטת עד כדי להחניק, ושבה ונטשטשה באיזה ערפל, נָמַסה באֵד קל, שהתפזר לרֹחב כל החדר.

וחנה קמה, סדרה במהירות את שערה ובגדיה, לבשה את אדרתה ויצאה אל הרחוב. היא מֻכרחת לפגש איזה איש ממכיריה. לא, לא! היא לא תִפגש עם שום איש.

והיא ישבה ברכבת־הסוסים ותסע אל קצה העיר.

ברכבת לא היה אף מַכּר. אנשים זרים, לכל־היותר איזה איש מאלה, שראתה לפרקים דרך החלון ושאיזה דבר־מיחד בפניו, בגופו או בתלבשתו, עוררו את שימת־לבה. ישב גוי מגֻשם, סוחר מן הפרור, בעל זָקָן ארך וזקוף, שחנה קנתה פעם טה בחנותו. היה יהודי צולע, בעל תנועות פזיזות, שכמעט בכל יום היה פוסע ועובר בקפיצות מהירות על־פני הרחוב לפני חלונה. איזו גבירה בעלת חטם ארך, עבה ואדם, שנחיריו התנפחו בכל רגע, לבושה רוטונדה של פלוסין ספק כהה, ספק אָדם, שחנה ראתה אותה פעמים אחדות עוברת את הרחוב לרחבו. וכל אלה ענְיְנו עכשו. ענין גם הקונדוקטור בעל קול לעגן־רשלני, וגם היהודי לבוש־האֻכּים, שהביט רגע בעצבנות דרך הזגוגיות ורגע העמיד פנים רציניים כאלו דבר אין לו עם העולם; עַנְיְנה צעירה שובבה וקוקֶטית, שישבה לימינו של אופיצר צעיר וזרקה אליו מבטים ערמומיים־צחקניים, ועורר שימת־לב גם האופיצר, שסלסל בשפמו, העביר רגליו ממקום למקום וצלצל בדרבונות. בזמימות העמידה בו חנה עיניה, פגעה במבט משנה־אלכסוני שלו, שכאלו חדר לתוך גופה, נבהלה והשפילה עיניה. אחרי־כן הרגישה את חד־נעלו של האופיצר על חד־נעלה ורעדה רגע. הצעירה זרקה אליה תחלה מבט סקרני, שנהפך תכף לזועם, וחנה הרגישה, כי כבדה עליה נשימתה. מה כל אלה רוצים ממנה? הרי נסעה זה פעמים רבות ושום איש לא הביט עליה כך.

לנגדה התגולל קן־צפרים ונוצות פזורות – וכל זה לא הרגיז אותה. „שִׂקְצָה" אדמה, לבושה חֻלצה קלה, רצה יחֵפה ופרועת־שערות על־פני השלג. וחנה צחקה. מצד הרחוב נשמע צלצול רַכבת־הסוסים וצלילי־פסנתר עמומים. וחנה השתוממה: מה יום מיומים? מאַין בא כל זה פתאם?

נשמעה דפיקה קלה בדלת. נכנס הדוד. חנה ראתה את־עצמה חשופת־חזה, התבַּישה והתכסתה בסודר. הדוד נגש, שָׂם ידו על צוארה, גִחן והביט לתוך עיניה ונשק לה נשיקה קלה. חנה התאדמה, הביטה בצחוק למולו והסירה ידו מעל צוארה. „אני צריכה להתרחץ, דודי, – אמרה בקול מתפּנֵק. וכרגע הוסיפה: – איזה יום נפלא!" ורמזה לַדוד כלפי החלון והוא זרק אליה מבטי התפעלות וצחק.

הדוד יצא. חנה התרחצה, סרקה שערותיה, התלבשה, וכל זה נעשה רגע בנהירת קדחתנית ורגע בשלוָה בלתי־מצויָה. היא הסתכלה בעֹנג מיחד בראי, פתחה את האשנב ונתנה לזֶרם־האויר הקר לעבור על פניה וצוארה. אחרי־כן נגשה אל הדלת, עמדה פתאם, חזרה והתנפלה על הספה הקטנה שבחדרה, עָצמה עיניה ושקעה בהרהורים. המון־זכרונות שטְפָה פתאם. מאורעות, מצבים ואנשים הופיעו לעיני־רוחה כֻּלם יחד, ועם זה נפרדים, בולטים: אִמָהּ, שכֵנות ומזמינות־תפירה ואחרי־כן הדודה, אקולינה, חיים, מַשה והגַבּן. לא נשכחו גם עוזר החנות הקרובה והשוטר, שקרא לה барышня; יוסיק ושרה'לי שלו, הבית והטיולים בתוך סירות, נחל וחורשה. ויודילי ובעל־הבלורית התקוטטו ועיני אשתו של יוסיק הזהירו וחִיְכוּ. חנה צחקה גם היא. ופתאם פקחה עיניה ונגשה אל החלון. שם עמדו עכשו שני בחורים ונערה, גימנזיסטית, והשליכו זה בזה כדורי־שלג. חנה חשבה: אִלו היה אפשר לפתּוח את החלון, וַדאי היה כדור אחד עף אליה. דפקו בדלת. והזקנה אמרה: „חנה, המֵחם יצטנן שוב. הדוד מחַכֶּה". וחנה השתוממה: כל אותם הרגעים לא נזכרה אף פעם בדוד. ותמונתו הופיעה לנגדה מטֻשטשה ומוזרה. והיא הביטה סביבה תְּמֵהָה, הפשילה ידה על לבה, התעצבה רגע ויצאה את החדר.

נכנסה אל חדר־האכל. על הַשֻּׁלחן כבר חכתה לה כוס־טֵה והיא לא ראתה ונגשה אל הַמֵּחם. הדוד צחק: „מה־זה, חנה'לי, הַטֵה הרי כבר הנהו על הַשֻּׁלחן?" חנה נבוכה, התאדמה, נגשה אל הַשֻּׁלחן וישבה. „באמת, לא ראיתי" – אמרה והתאדמה עוד יותר. הדוד נגש והחליק את לחייה, והיא, כאִלו מזדעזעה, הרחיקה את ראשה ממנו. עיניה הֻשפלו, איזה כֹּבד של שתיקה רבץ עליה. אֹדֶם קדחתני הִבהב בלְחיה, וחָזָהּ עלה וירד במהירות. הדוד הביט עליה רגע בסקרנות, אחרי־כן באי־מנוחה, נשך שפתיו וקרץ עיניו אל־עצמו בחִיוך פַּקְחָני: „אין כלום, יעבור". ועיניו טִיְלוּ על לחייה, שערותיה וגופה. אחר־כך התחיל מתהלך בחדר הנה והנה, הוציא את שעונו והביט: רק אחת־עשרה ומחצה. כל־כך מֻקדם. ושוב נגש אליה, התחיל מדַבר ונשתתק. אחר רגע בקש סליחה ונכנס לחדר־עבודתו.

וחנה נכנסה אל חדרה, התנפלה על המטה ותבך.

בתו, ומאז – נִבְלוּ – אף מתנה קטנה, אף מכתב לא שלח לבתו, אף לא שאל לשלומך פעם, מבינה אתּ? היש להתענין ב״ב כזה, חנה׳לי? מה את חושבת? אִלו היה לך אב אחר – הייתי שולח איתך אליו לפעמים בעצמי. מה שֶיך? הרי זה אָב״. והוא הביט אל חנה, פניו ועיניו להטו עוד מכעס, ובאותו זמן היו מבטיו נטוים אליה, כבוחנים אותה. ואולם חנה נשקה את ידו נרגשת ולא אמרה כלום. לא דברה על־דבר ה״ב אף פעם.

אחרי שני ימים נגשה חנה פעם אליו, ובהתרפקה עליו אמרה: „דודי אינו אוהב אותי עכשו כמו־אז״.

הוא תחב בה זוג עינים תמהות: „מדוע? מי זה אימר כך?״

ובַישנית ומתארמת הוציאה מלים קטועות: „קֹדם היה הדוד בא אלי לפרקים, מדַבר עמי. ועכשו – במה חטאתי לו?״

– אינך שוב ילדה קטנה, חנה׳לי. – ונדמֶה לו באותו רגע, שהוא מביי פה יחס של אדם הגון מאד מאד.

– ומה בכך, דודי? בשבילו אני אותה חנה׳לי. הרי אין לי אב כמו לאחֵרות״ – ובעיניה התנוצצו דמעות.

הוא החליק את שערותיה, הושיב אותה על ברכיו ואמר:

– אין כלום, חנה׳לי. יש לך אָב. כל־זמן שהדוד חי, יהיה לך אב. – ובלבו חשב: אדם הלא הוא רק בשר־ודם, אבל הדוד יודע להתגבר על יצרו ביחס לילדה כזו.

ובאותו ערב וגם בערב השני לא נכנס אליה. אלא שהיה פוגש את עיניה בכל יום מביטות אליו ומתרפקות עליו בדוּמיה. בערב השלישי נכנס ובזהירות מרֻבה ישב על מטתה. היא שכבה עוד לבושה, והוא הרגיש, כי חכתה לו, ואיזה רגש משכבר הימים תסס שוב בלבו.

מאז היה נכנס מִדֵי ערב בערב, יושב אצלה רבע־שעה ויוצא. רק בלילה אחד, כשהתאחר מחוץ לבית ושב בשעה מאֻחרת, נכנס ומצא אותה כבר ישֵנה כמעט. היא כבר היתה ערֻמה, והוא השתומם לראות, עד־כמה התפתח גופה במשך הזמן האחרון. ובאיזה רטט בלתי־רגיל נמשך אליה; והיא, מְישנה למחצה וכאִלו נתונה בתוך חלום מתוק, התמכרה בלי שום התנגדות ללטיפותיו.

ובאותו לילה עזב את חדרה עם־שחר.

למחר, כשהקיצה חנה משנתה, כבר היתה השעה מאֻחרה. חנה פתחה את התריסים ואור לבן־מזהיר התפרץ אל ההדר. בחוץ הבריק שלג לבן, שהשמש הספיקה לזרוק עליו את זרמי אורה והתנוצץ משום־כך בגביעי־זהב. האויר היה בהיר ושקוף, וחנה השתוממה רגע לראות את הכל מבריק ומָלא־אור. עורבים צרחו על הגגות וזרקו מבטים מוזרים ותמֵהים. על השלג

יכולה להשאר אצל הדוד כמה שתחפוץ". – ובקול בכיני קצת הוסיף: „ומי יש לדוד חוץ מחנה׳לי? הילדים, שלא באו לבקר שנים שלמות את האם החולה?" – אחרי־כן עבר אל הספה, השתרע עליה, ואת חנה הושיב על־ידו, ובקול מתון ורציני פנה אליה:

„כן. את, חנה׳לי, צריכה באמת לדעת על־דבר אביך לא, חנה׳לי: אין עליך לשוב לאביך זה. אמך, אפשר, היתה חולמת עליו גם עכשו, אבל אני אמרתי לה תמיד, שאין אגואיסט זה שוה שנחשב עליו. אלו היתה שומעת לי, לא היתה נשאת לו. היא יכלה להיות מאשרה. והיא אהבתו תמיד והיתה נכונה למסרך לו, את בתה היחידה, אלו היה רק מבקש, אלא שהוא לא בקש. למה את לו? יש לו ילדים בלעדיך. בודאי איננו יודע אפילו, אם חיה את; ולו היית מתה, חס ושלום, גם־כן לא היה מצר. מבינה את, חנה׳לי: זה, אפשר, קשה לך לשמוע; אבל – מה שיך? את גדולה כבר – הוא זרק מבט אלכסוני כלפי גופה – ועליך לדעת את הכל. ויודעת את? – וקולו נהיה קטוע קצת וכאלו לוחש – איני יודע אפילו, אם נשאה אמך לו כדין ואם נתגרשה ממנו כדין. אמך היתה קצת פילוסוף, חנה׳לי, חפצה לתקן עולם, עוד הרבה שנים לפני מתקני־העולם של עכשו".

ובראותו את חנה שותקת ואת עיניה נטויות אליו בסקרנות, הוסיף: „מבינה את, חנה׳לי, את אמך אהבתי מאד. את כל חטאותיה סלחתי לה. היא היתה נפש יקרה, ומה־שעשתה עשתה – איך להגיד זאת – מאהבה, מבינה את: מתוך דמיון. אנו, אנשי־המעשה, איננו מבינים זאת; אבל אשה, וביחוד אשה כאמך, היא ענין אחר. אצלה הפנטסיה היא הכל; מבינה את?

ומה שנוגע לאביך, – מבין אני: אדם עלול לחטא. ראה נערה צעירה, לא־מכערה, משכילה ובעלת־לב – וחשק בה. סוף־סוף, חנה׳לי, כלנו חוטאים; אבל בעד חטא, חנה׳לי, אדם צריך לשלם, אם יש תוצאות לחטא. אסור להביא ילד לעולם ולהפקירו או להשליכו למשא על אחרים. מבינה את, חנה׳לי, את כבר גדולה, מתר להגיד לך: גם דודך איננו צדיק, ובשנים האחרונות, בשעה שבבית היה גיהנום – מכרח היה גם הוא למצא קצת ענג מחוץ לבית. את לא תביני זאת, אבל אדם, שהרגל לחיים ידועים, אינו יכול להתקים בלעדיהם. ואולם דודך משלם, חנה׳לי, דודך יודע מה זו חובה. ואביך, חנה׳לי, הוא נבל, מבינה את; אין זה יאה לאדם אינטליגנטי ואין זה גם מעשה סוחר הגון. לספר לך? כן, אספר: אני הודעתי לו, שמתה אמך. אל תחשבי, שחפצתי להפטר ממך; בעד כל הון לא הייתי מוסרך לו. אבל חשבתי, שאב צריך לדעת חובה, וכי הוא ישתתף בדבר־מה, ישתדל לכפר את חטאו לאמך. נערה הלא צריכה לנדוניה, למלבושים ועוד. הלא אי־אפשר שתסתפקי במקצת הכסף של אמך. נניח, שהדוד יכול גם־כן לתת מה־שצריך: ברוך השם, אינו נזקק לאיש; אבל אם אב חפץ למשך בעל – מי יכול להפריע? כך חשבתי. ומה היה? כותב הוא לי מכתב של השתתפות־בצער, איזו תודה עלובה על שאני לוקח את

הדוד נסע עוד פעם. חיים נכנס ונִסה לדבר עם חנה. וזו אמרה לו: „מה הוא חפץ ממני? לא דרוש לי שום חתן". הוא נִסה להרגיעה, לפַתּותה, והיא באחת: „לא דרוש".

– אפשר את חושבת לְהִנשא לַדודז – שאל ויבט אל עיניה. היא תחבה בו זוג עינים תמהות ולא ענתה כלום.

מאז שוב לא בא. ושבועות אחדים יָכלה חנה להשאר בבית במנוחה גמורה. היא לא התגעגעה עכשו גם על הדוד.

הדוד שב. הוא היה טרוד עתה מאד בעסקיו, שהסתבכו קצת בזמן האחרון. לפרקים היה גם נרגז: בנו ובתו, – ראובן שבאמריקה אינו בא בחשבון, – אלה שלא באו אף פעם לראות את אמם החולה, נהיו פתאם לרחמנים ולדואגים לו. הבת קוראה לו לאודֶסה, והַבן נכון אפילו לבוא עם משפחתו ולהתישב פה אצל אביו: עסקיו של זה, כנראה, אינם מזהירים ביותר; והעִקר הוא: שניהם מפחדים, פן ישא אשה צעירה ויִגְרע חלק יְרֻשתם. לא, חביבים, את אביכם, השועל הזקן, לא תרמו. אביכם אינו נצרך להסדכם וגם לא ישים עֹל של בֵּן ונכדים על צוארו. אביכם ראוי עודנו לקצת נחת. הוא סבל שנים שלמות דַיוֹ! – ואולם חנה לא ידעה מאומה מכל ענינים אלה.

היה לה חֵשֶק לגשת לפרקים אליו, לדבר עמו, אלא שפחדה. פניו זועפים היו יותר מדַי. וחנה חשדה, כי כועס הוא עליה. אחרי האכילה היתה נשארת לפרקים איזו שעה קלה על־יד השלחן, אלא שהדוד טרוד היה בנירותיו ובחשבונותיו, והנה היתה מֻכרחת לכלא את הרהוריה הַמְּרֻגָּזים בקרבהּ.

באחד הימים, כשזחה דעתו של הדוד עליו, הרגישה חנה פתאם את מבטו נטוי אליה. היא התאדמה, ונְבוכה נגשה אליו, שמה את ידה האחת על הַשֻּלחן, השפילה עיניה ואמרה בקול עמום קצת: „דודי!"

הדוד הביט אליה במנוחה ושׂם את ידו על כתפה: „מה לך, חנה'לי?"

– חפצתי לדעת, דודי: איפה נמצא אביז – פלטה בקול נופל.

– הדוד הביט עליה תְּמֵהַ: „מה־זה פתאם?"

ונבוכה והֲרֵת ענתה חנה'לי: „כן, דודי, הלא צריך סוף־סוף שאבוא אל אבי. הרי אינִי יכילה להיות תמיד על הדוד לְמַשָּׂא".

הדוד זרק אליה מבט נוזף: „מאיזה זמן נהיתה חנה'לי על הדוד לְמַשָּׂא?"

ובעינים מֻשפלות ובקול של תרעֹמת המשיכה חנה: „הדוד וַדאי כועס על שאיני חפֵצה בחתן. אבל אם קשה לַדוד להחזיקני אצלו, אסע אל אבי".

הדוד מָשכה אליו, הושיבהּ על ברכיו רגע: „אין כלום; חנה'לי

אחרי שבועים בא צעיר אחר לראותה. זה לא שאל לעברה כ״כ, אלא שבתוך השיחה הקטועה ומועטת־המלים אמרה חנה רועדת: „למדתי בגימנסיה״. וחיים הרגיש מעין חרטה בלב.

הצעיר נסע. אחריו צריכה היתה אמו לבוא. אלא בבקר אחד, כשיצאה חנה מחדרה, מצאה את הדוד משתרע על הספה ומתנמנם.

לבה התחיל דופק; והיא שבה וְהִסְגר בחדרה עד הצהרים.

הדוד שאל: „ומה, חנה׳לי, איך? מצא החתן חֵן בעיניך?״

– איזה חתן? – שאלה חנה תמהה.

– אם תחפצי, יהי חתן. אַת מצאת חן בעיניו, עתה צריכה אמו לבוא ויִגָמר הדבר.

חנה שתקה. והדוד הוסיף: „חבל, חנה׳לי, השדוך הקודם היה יותר טוב, אלא שקלקלת. עליך להזהר, חנה׳לי״.

אחרי שלשה ימים שאלה חנה את המבשלת הזקנה: „מפני־מה התפירה היא דבר לא־יפה?״

הזקנה ירקה: „שטות! בת־אחותי, תופרת, היא עתה עשירה גדולה. התאהב בה בנו של סוחר־יערות והיא מאֻשרה״.

למחר חשבה חנה כל היום על־דבר זה המאורע.

האֵם באה, אשה כבֵדה ומגֻשמת, קולנית ורגזנית. עיניה בחנו את חנה בלי־הפסק ואת כל צעדיה שמרה. היא הציעה לה שאלות ולא נתנה לה מנוחה יום תמים. לפני נסעה אמרה לַדוד: „צריך עוד להתישב בדבר״.

למחר אחרי סעֻדת־הצהרים נגשה חנה אל הדוד ובקול קטוע ועמום אמרה: „איני חפצה באִשה זו – היא...״

– ומה לך ולה? את הלא לַבֵּן תנשאי ולא לה? – הרגיע אותה הדוד, ואך היא לא נרגעה והתפרצה בבכי: „לא, דוד, לא צריך, איני יכולה״.

– טוב, חנה׳לי, אני אֹמַר לחיים, שיכנס שוב בדברים עם הראשון. אוסיף עוד חמש מאות רֻבל, ויסכים.

חנה העמידה בו זוג עינים רחבות; ושותקת נכנסה אל חדרה ולא יצאה עד למחר אחרי חצות. וכשנכנס אליה הדוד, לחשה בקול נחנק מדמעות: „לא צריך כלום. איני חפצה, לא צריך שיבוא גם ההוא״.

הדוד אמר בקול רך: „לא ארגיזך, חנה׳לי. אבל צריך לראות את העולם בעינים פקוחות. לְדִידִי יכולה את להִשאר פה כמה שאת חפצה, אבל מה יאמרו הבריות? יאמרו, שאני מחזיק אותך לסוכנת־ביתי. ורע עוד מזה: יחשבו, שאני מפריע בעדך מהנשא״.

וחנה ענתה: „יאמרו מה־שיאמרו, עכשו איני חפֵצה בשום איש״.

רואה היא יותר מאשר אותם, ושצלליהם הם כל־כך מוזרים ורחוקים. ומבין כל אלה התלבטה פתאם דמותו של אדם אחד, שכמעט לא נפגשה עמו כל הזמן ולא הרגישה במציאותו: דמותו של הדוד.

ובתוך אותו השקט, שהתגבש ורבץ סביבה ועליה, נולד פתאם איזה זעזוע חרישי, עַר וסקרני בנפשה. בֵינה ובין הכל קמה והִפרידה המחיצה הישָׁנה; משם, מחוץ – לא יבוא שום דבר. ואיזה דבר מְכרח להתרחש. יבוא הדוד – והכל יקבל צורה אחרת. וחנה היתה נרעדת לשֵׁמע צלצול הפעמון.

והחגים עברו והדוד לא בא.

חיים השדכן בא, ולתמהונה של חנה לא הזכיר את משה כלל; וחנה לא שאלתהו עליה. הוא ישב, שתה טֵה, עיֵן בעתונים, שנתקבלו בשביל הדוד, ולא אמר כלום. אלא שלפני צאתו פנה פתאם לחנה ואמר: „בעוד ימים אחדים יבוא צעיר הֵנה לראות אותך".

חנה התאדמה ושתקה. וחיים הוסיף: „אבל, חנה'לי, עליך לדבר עמו. אי־אפשר כך. בין בני־הבית תוכלי לשתוק. עם אדם זר צריך לדבר. זהו צעיר הגון מאד, מיֻחס, בן־אמידים. מבינה את?"

– ומה אדבר עמו? – שאלה חנה נבוכה, ואזניה כמעט לא שמעו את שהוציאה מפיה.

– כך. מדברים. מה? לא דברת עם אדם מעולם?

אחרי ארבעה ימים בא הצעיר. חיים נכנס עמו. בראשונה ישבו כֻלם יחדו, וחיים שמח לראות את חנה מגישה לאורֵחַ טֵה ומגדנות. הוא זרק מבטים אל הצעיר ואל חנה חליפות, ופניו הביעו מעין שביעת־רצון; אין כלום: הענין מסתדר. – אז יצא אל החדר השני ונשאר לא רחוק מהדלת. בחדר השתררה דממה, שלא מצאה חן בעיניו, והוא כבר חשב להכנס שוב אליהם. ופתאם שמע את החתן שואל:

– מה עשתה הגברת בטרם באה הֵנה אל דודה?

- תפרתי, – ענתה חנה בקולה הרָגיל.

– איך? איפה תָפרה? – הוסיף זה לשאל.

ובקרירות גמורה, בשקט המצוי אצלה, ענתה חנה: „אצל אמי. היא היתה תופרתי".

הצעיר ישב עוד כחמשה־עשר רגע, נפרד מחנה ויצא עם חיים את הבית. חנה התחילה לפנות את השֻׁלחן. אחרי עשרים רגע שב חיים, ובגשתו אל חנה העביר את ידו על שערותיה:

– לא כך, חנה'לי. בפעם השניה אם ישאלך – אל תאמרי: „תפרתי", כי־אם: „למדתי בגימנסיה". מבינה את?

חנה שתקה רגע, ואחר־כך אמרה בקול עמום במקצת: „טוב".

וכשהלך חיים, התנפלה על מטתה ותכבש פניה בכר.

– ודודך אינו מכירו?
– אני לא שאלתי.
מדוע?
כך.
יוסיק רעד. מי יודע, אם אין איזו בת שלו נמצאת עתה במצב כזה? והוא גחן ונשק לחנה נשיקת־אב.
איזו תוגה בלתי־מצויה ירדה עליו, איזו תשוקה להדבק בילדה זו בכל גופו ונפשו. והוא הרגיש תחת ידו את חָזֶהָ הרוֹתת. תקף אותו פתאם חֵשֶק־הנעורים, שהיה עֵר אצלו למרות ההרגשה המעיקה. והנחם של האב נשכח, וגֵוָהּ הרך והרועד של חנה התחיל מפרפר בזרועותיו.
ופתאם הבקיע איזה אַקוֹרד רועש את הדומיה והתפוֹצץ במרחק. – „שרה'לין!" לחשו שפתי יוסיק ברעדה.
והוא השמיט את חנה מזרועותיו, וללבו הוקל פתאם: „עוד לא היה כלום" – כאִלו לָחש לעצמו. והוא קם ממקומו, וכאִלו עבר ברק דרך רקותיו, זע כֻּלו, הרים את חנה וימשכנה אחריו:
– מפחד אני, שפקע שם מֵיתר אצל שרה'לי שלי.

לחנה באו ימים רעים מצב הדודה הורע מאד. חנה ישבה ימים ולילות על־יד מטתה. העיפות גברה עליה, ראשה הסתובב כגלגל ועיניה היו נסגרות בכל רגע. וביום מות הדודה התהלכה כחולמת ותהי כמתעלפת ולא הרגישה כלום. רק את הנרות ראתה ואת הסדין הלבן.
אחר־כך תקפתה קדחת ממֻשכה. וכשקמה ממטתה, נראה לה גופה קל כַּפַּר הקטן שעל הַסַּפָּה ורגליה כנוצות. וללכת לא עצרה כֹּח. דומה היה לה, כאלו אין לה על מה לעמוד.
זה היה בראשית הַסְּתָו. סַשָּׁה נסעה לקורסים לְהִבָּחֵן, ולכן הקדימה את נסיעתה. החָרָט נעלם ובדירתו ישב בעל־מלאכה אחר, זקן, שכנור לא היה לו. את הדרך לדירת יוסיק לא ידעה חנה ולשאל לא חפצה, גם לא הרגישה צֹרֶךְ ללכת אליו.
ושוב היתה ליושבת־בית. בריאותה הוטבה לאט לאט; אקולינה נעלמה ובמקומה באה מבשלת יהודיה זקנה, שפִּטמה את חנה בלי־הרף וגם לִמדה אותה לטפל בבית. הדוד נסע, וחנה הרגישה את־עצמה שוב במצב־מנוחה. עיפות־הקיץ, החברה, הטיולים, יְמֵי הדודה האחרונים ומותה – כל זה עבר. וחנה מתמתחת לפרקים, פושטת את ידיה ומפהקת לרוָחה: כל־כך טוב, שקט.
ויש שהיתה חושבת: האִם לא היה כל זה חלום? והכל נראה לה מטשטש, מעֻרפל, והכל רחק כל־כך. ודמיונה לא עצר כֹּח להאחז בשום איש, בשום דבר. הגבן, סשה, יוסיק, – כֻּלם התערבבו אצלה ונהיו בעיניה לגוש של צללים, כמו אלה האנשים העוברים לפני החלון, שאֵת צלליהם

„אפשר. אבל לא שאלו אותי ולא נתנו לי זמן לחשב. בינתים אני שונאת אותו, ואשנאהו תמיד. את העלבון הזה לא אסלח לו. מבין אתה?"
ואני התאמצתי להרגיעה. וכך התהלכנו בשדרה אפלה של הגן. ופתאם התפרצה, נעלמה ושבה אחר־כך ובידה כנור יָשָׁן, שלא ראיתיו אף פעם. — „נלך היערה!" אמרה. אני פחדתי. ידעתי, שאם ירגישו בנו והפריץ ימצָאֵנו שם, לא אשוב חי, ובכל־זאת הלכתי. צעיר הייתי. —
ססה שתקה. בין העצים כמו נשמע רשרוש.
ויוסיק המשיך:
— אז היה רשרוש כזה מביא אותי עד לידֵי רעידת כל גופי. ידי נהיו קרות ושִׁנַּי נִקְשׁו זו בזו. והיא הלכה במהירות וכְלה כאִלו רותחת. כמה זמן הלכנו — איני זוכר. יודע אני, שנכנסנו עמֹק עמֹק ביער. ואז נגנתי לה נגון אחרי נגון. והיא דברה ואני דברתי. ויש ששתקנו שנינו. פתאם שמענו מרחוק, מצד הדרך, את קרן־הַצַּיָּדים ונבהלנו. היא נעלמה ואני נשארתי על מקומי עד שעלה הבֹּקר.
— ולא היה כלום? — שאלה סַסה עצובה, כאִלו הכזיבה אותה צִפִּיָּתָהּ למעשה־פלא.
ולאור־הלבנה, שחָדר דרך העצים, נראו פני יוסִיק חִוְּרים ותמֵהִים:
— לא היה? בחיי לא עבר עלי יותר מאשר בלילה זה. זו היתה האשה היחידה, שלא נגעתי בה ואפילו במחשבה; מבינה את? גם בכנור זה לא נגעתי מאז. יַלדתי הנקיה — רק לה מֻתּר לנַגן בו.
— ואותה שוב לא ראית?
— לא. בבֹּקר שלחוה למקום אחר. חשדו בה, כנראה, באהבה לאיזה פריץ. לא, היא לא אהבה שום איש. היא השאירה רק פִקדה אחריה: להשאיר בידי את הכנור הישן.
סַסה זרקה מבט כלפי יוסיק, הרגישה את ידו בידה, ולחצה אותה:
— הנהו ילד גדול, יוסִיק, מבין הוא? וזהו יפה.

שרה'לי נגנה. ואיש לא הרגיש, כשנעלמו יוסיק וחנה מתוך החברה. הם ישבו עכשו הרחק, בחורשה השניה. יוסיק הציע את מעילו בשביל חנה למוֹשָׁב, וזו השתרעה עליו, תמכה ראשה בכפה ושתקה. וליוסיק נדמה כמו שבו הנעורים הטובים. בין קְוֻצותיו השחורות נראו נִקדות לבָנות; ובשלשים וחמש שנה עברו קמטים כחריצים את מצחו ולחְייו. ואת סבֶל השנים הרגיש על גבו כחטֹטֶרת, אף־על־פי שעיניו היו צעירות.
— ובכן, חנה'לי, היית תמיד ילדה שוקטת?
חנה שתקה רגע, ואחר ענתה בקול רך ושוקט: „אני תפרתי".
— תפרת? — אמר בתמִיָה.
— כן. גם אמי תָפרה. אבי לא היה אצלנו. אמי אמרה, לכשאגדל תובילני אליו, אבל היא מתה.

– כבר נמאסו לי גם הבחורים הישָׁנים, – אמרה סַשה וצחקה. – כבר בא הזמן למצא חדשים, אחרים.

יודילי צחק וזרק מבט־קנטור אל פני בעל־הבלורית. „שומע הוא? והוא שותק?"

– יודילי נהיה לדַבּרן, – ענה בעל־הבלורית בלעג.

– הערב נעשה טיול גדול, – אמר יוסיק. – גם גולד יבוא. ושרה'לי תטַיל עמנו. הבטחתי לה זה־כבר.

– עם הכנור החדש? – שאל יודילי בקול עליז.

– יהי כך.

הגבן הופיע על המפתן. החברה קבלתהו במחיאות־כף. הוא עמד נבוך.

– הבֵאת כנורך? – שאל יוסיק.

– את החדש, – ענה בלְחישה והתאדם קצת.

– שטות! – פלט יוסיק. – אני אתן לו את כנורו של דודי.

– למה? – שאל הגבן.

יוסיק זרק אליו מבט תְּמֵהַ, עוה שפתיו וירק: „מטרף!"

יוסיק הביט סביבו. היה ערב. החורשה כאִלו נמה. על־ידו התנהלה סַשה שוקטת ושקועה במחשבות. האחרים נשארו מאחור במרחק רב.–„שואלת אַת: מאַיִן לי כנור זה?"

– מאַיִן? – פלטה זו כמו מתוך חלום. היא לא זכרה את השאלה, או אפשר שלא שָׁאלה כלל.

– פריצה נהנה לי אותו; פריצה צעירה ויפה. ואפשר לא יפה, אבל קוסמת היתה. את זו אפשר היה לאהוֹב.

– והוא אהב אותה?

– איני זוכר. אבל – זוכר אני רק אחת. היו מזמינים אותנו תמיד לנגן שם, והיא לִמדה אותי נגונים אחדים. על הפסנתר היתה מנגנת – ואני אחריה, שומע ומְלַוֶּה.

ופעם בערב רמזה לי לצאת ואמרה: „זו, אפשר, הפעם האחרונה שאנו מנגנים. אחרי שבוע אני נוסעת מפה. נותנים לי בעל".

„מה שַיָך: נותנים?" – שאלתי נבהל.

„נותנים, – ענתה בקול של מרירות ולעג כאחד. – אבא נותן ואני מקבלת. כך הוא".

„ואם אינך רוצה בו?"

„אני מְכרחה לרצות. אבי צריך להנחיל את אחֻזתו לבניו, ולתכלית זו נחוץ, שהבת תהי עשירה, בעלת אחֻזות מרֻבּות. אחרי שבוע יבוֹא גרַף נ. ויובילני עמו וַרְשָׁאָה; משם נִסע פּריזה".

„הגרף נ. – אמרתי – אינו זקן, אדם יפה הוא. אפשר לאהוב אותו".

הבית עמד בקצה העיר, על־יד הנחל. מרחוק נראו שדות, גנים וחורשות. שם שרד שקט. בעוד אשר מצד הרחוב היה נשמע צלצול רכבת־הסוסים, שהיתה עוברת עוד כמאה צעדים לארך הרחוב. הם יצאו לצד הנחל, עברו את הגשר והלכו בַשביל הצר, המוביל אל חורשת־הַשִטים הצעירה. שרה׳לי התנהלה לאִטה לפניהם והם אחריה.

– חנה היא נערה טובה, – פלט יודילי פתאם, כשהתרחקה שרה׳לי מהם איזו צעדים, – אבל אין על מה לדבר עמה, וסַשה היא עִנְיָן לבעל־הבלורית. – ואחרי שפִהק בהרחבת־פה יתֵרה, הוסיף: – משַעמם כל־כך, הוי, מה־משעמם!

– מה יודע אתה על־דבר נערות? – ופניו של יוסיק נהיו מרֻכזים פתאם.

– ומי יודע? אפשר הגבן שלנו יודע?

יוסיק העמיד בו עינים תמהות: „ומדוע לא? בודאי יודע. כלום חושב אתה, כי מכיר הנך את הגבן?"

יודילי הָאדים והחויר; ובקול נעלב ולועג בבת־אחת פלט: „הרומנטיקה קפצה עליך, יוסיק׳ל. כשתבוא לַחורשה – תנגן. מה?"

– שרה׳לי תנגן. – ענה יוסיק. – זהו הכנור שלה.

– ואסור לך לנגן בו?

– אסור. – ועל מצחו של יוסיק כמו עבר צֵל.

– שטות! – ויודילי עקם את שפתיו. – אָסור חדש!

– אם אנגן בו אני – יִשָבֵר. – לָחש יוסיק; וקולו נשמע ליודילי, רועד: — אני לא נגעתי בו אלא פעם. מאז הוא מֻנח אצלי עשר שנים ויָד לא נָגעה בו.

יודילי הרגיש כמו התעַבה האויר סביבו. דומה היה, כאִלו קצרה נשימתו של יוסיק, והסקרנות, שהתעוררה בו רגע, כאִלו התנדפה. איזה פחד תקף אותו מפני אותו הרמז, שנשמט מעל שפתי יוסיק. הם נגשו עתה אל החורשה, ישבו והביטו למול השמש השוקעת, היורדת לאטה. יודלי החליק את שערותיה של שרה׳לי, וקולו נהיה עמום ומבקש:

„נגני לי איזה דבר, שרה׳לי!"

עיני שרה׳לי מלאו אור, ואצבעותיה נסו פעם ושנית את המיתרים. אחרי־כן אחזה בקשת ותנגן את אחד הנגונים, החביבים ביותר על אביה. הוא שמע ובעיניו עמדו דמעות.

סַשה באה עם חנה לביתו של יוסיק. הדרך היתה משֻנה קצת: רחובות, שוק, סימטאות, מַעבר צר בין גנים, שדה, ושוב רחוב. אחר־כך מִגרש רחב ישוב פימטה, והנה גשר של תעָלה צרה ורחוב ארֹך ורחב. והנה חצֵר ובה דירתו של יוסיק. חנה עיפה מאד.

– הלכנו בדרכים משנות, – אמר בעל־הבלורית, שבא יחד עמן. – קַפריז של נערות.

סשה צחקה: „וזהו חסרונו?"

– לנו נחוצה בעלת־בית, אדם, – הדגיש האורח. – בני מפנק קצת יותר מדי. דרושה יד שתעצור בעדו. ובדברו הביט אל סשה וכאלו מדד אותה בעיניו.

– אין כלום, – אמרה סשה; – נערה טובה היא. צריך להכיר אותה. רק שצעירה היא עדין.

– לבני, יקירה, אין פגאי. הוא כבר בן־שלשים. – ופתאם פנה אל סשה ופלט: – יודעת היא: נערה כמוה – זו היתה בשבילנו פשוט אשר.

– לי יש כבר חתן, – אמרה סשה, צחקה רגע והעמידה פנים רציניים.

– חבל! – אמר האורח. – מה? בודאי איזה סטודנט. קבצנים הם הסטודנטים וגם אי־אפשר לסמוך עליהם.

סשה עצרה בכבדות בעד צחוקה; אחרי־כן זרקה מבט מלעיב־למחצה אל צד האורח: „הסטודנט שלי הוא אדם רציני מאד מאד".

ולמחר אמרה אל חנה: „יודעת את, חנה'לי, קלקלתי לך שדוך אתמול. אבל אל תצטערי: הבחור הוא שרלטן, והאב – אדם גס".

חנה נשקה לסשה ולא אמרה כלום.

יודילי ישב אצל יוסיק, וזה נגן את ה„קנריק" שלו. יודילי, ששמע נגון זה לא־אחת, זמזם את הנגון בחשאי אחריו. אשתו של יוסיק הגישה שתי כוסות טה. ויודילי חשב: עינים יש לה יפות, אך מדוע מלכלכה היא כל־כך?

על־יד החלון ישבה בתו של יוסיק, ילדה בת־עשר, טבולה בקוצות שחורות, שוקטת ובעלת עינים גדולות ומערפלות. היא הביטה הרחק, ועם זה נראה היה, כי מקשיבה היא לנגון, ששמעתו מאות פעמים וידעה גם לנגן אותו. יודילי נגש אליה ושם ידו על ראשה. הילדה הרימה אליו פניה וצחקה.

– מה, שרה'לי, יפה מנגן אבא? – שאל וזרק מבט כלפי האם, שנשארה עומדת על־יד השלחן.

– אבא נתן היום לשרה'לי מתנה, כנור, – אמרה האם; ותוך־כדי־דבור רצה אל המטבח.

– כנור יפה. – הוסיפה שרה'לי. – אני לא ידעתי, שיש לאבא כנור כזה.

ה„קנריק" נפסק. „חפץ אתה לטיל קצת?" פנה יוסיק אל יודילי.

– אדרבה, נטיל. נקח גם את שרה'לי עמנו.

– קחי, שרה'לי, את הכנור שלך ונלך, – אמר יוסיק בקול רך ועיניו נהיו מוזרות, מערפלות ורחוקות באותו רגע.

הגבן עונה נעלב: „ומה? אין החלום שלי מוצא חן בעיניך?"

– אדרבה, – עונה יוסיק. – אבל יכולתי להראות לך: תבוא־נא לרבע־שעה לְיָדי וראית, מה זה חלום...– והוא גחן ולחש לַגבן באזנו. זה נתאדם.

– טפש הנך! – הוסיף יוסיק. – כך צריך לעשות.

– גס! – ענה הגבן. – גם כנור יכולים לשבר. נַסֵה ושַבֵר את הכנור שלך.

ויוסיק סלסל בשפמו וצחק: „הוי, חביבי, כבר שברתי כנורות לא־אחת ואין כלום".

– חנה'לי, – אמר בבֹקר אחד הדוד והוא כבר לבוש מעיל־הדרך שלו: – מחר או מחרתים יבוֹא הנה יהודי, סוחר, לראותך בשביל בנו. אל תתבַישי, חנה'לי, דרך העולם הוא כך. עלַיך להיות מוכנה ולדעת איך לקבלו. אַתּ הלא בעלת־הבית היחידה עכשו. הדודה הרי אינה יורדת מעל המטה.

חנה עָמדה נבוכה ועיניה הביטו רגע ארצה ורגע לצדדים: „ואקולינה, דודי?" – אמרה חרש כמצטדקת.

הדוד צחק: „אקולינה? היא רק משרתת ולא יותר. מה שאַתְּ מצַוה, עליה למַלא. הנך כבר גדולה, חנה, מבינה את?"

– והלא היא מבינה יותר ממני? – זרקה חנה תמהה.

הדוד הוציא את השעון, הביט, לקח בחפזון את השמשיה והמזוָדה ובקול רך ועם־זה מְהלט אמר: „עלַיך להיות פה בעלת־הבית, כל־זמן שהנך אצלי. בא אדם – את צריכה לקבלו. את צריכה בכלל להתרגל לחיות כמו שצריך. קֹדם דְאגה לך אמך. אחר־כך חשַבנוך לַיַלדה ושִחרַרנוך מדאגות. חוץ מזה לא היה עוד מצב הדודה רע כל־כך. עכשָו אין היא יכולה שוב להתענְיֵן בשום דבר. על אקולינה אי־אפשר לסמוך. היי בעלת־בית, הנה. זה קשה, אבל מֻכרח להיות".

הדוד נסע. חנה לא עָצמה עַיִן כל הלילה. מה חפצים ממנה? ומה עליה לעשות כשיבוא אותו היהודי? היא תראה מחר את סַשה ותשאלנה.

למחר לא היה פנאי. מצב הדודה היה רע ביותר. חנה ישבה אצלה וטִפלה בה כל היום עד חצות־הלילה. ולגֹדל תמהונה זרקה אליה הדודה מבטי־חבה.

ולמחרתים צחקה סַשה הרבה מאד. – „יַלדה שלי! – אמרה והחליקה שערותיה של חנה: – בעלת־בית זוהי בעלת־בית. כשיבוא היהודי, תקראי לי ואני אעזור לך. אל תתבַישי".

היהודי בא. הוא לא הבחין בראשונה, מי היא המְדברת: סַשה או חנה? כשהכיר, אמר לפני נסעוֹ אל סַשה: „תאמַר לזקן: היוֹנה אשר בשובכו שֶקטה היא יותר מדַי".

ואחרי שתיקת־רגע הוא מוסיף: „ויש לי נגון מוכן בשבילו: אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ, היהודי הנצחי, סובב על הפתחים ותרמיל על גבו ומבקש לחם, וכל איש משליך לו אבן לתוך התרמיל".

סָשה מרגישה שפניה מחוירים, ובשרה כאלו מתכסה בזֵעה קרה. והגבן מוסיף:

– ויש לי עוד נגון. יתומה, בת מלך אמלל, שָמים לה בחלומה מדי לילה בלילה אבן על לבה עד שהיא נאלמת.

סָשה שותקת, עומדת רגע, עד שמתקרבים בעל־הבלורית וחנה. הגבן נשתתק. יודילי מזמזם לו בחשאי נגון עליז.

– מה הנך שָר, יודילי? – שואל בעל־הבלורית ודופק לו על שכמו.

יודילי צוחק: „חד־גדיא; פסח היום".

הדוד אינו מדַבר כמעט עם חנה. יושב הוא שעות שלמות בחדר אשתו, ובחדר־האכל מדַבר הוא ומתלחש עם חיים השדכן. וחנה מרגישה איזה רגש מוזר. מה חפצים לעשות בה?

סָשה אומרת: „יודעת את, חנה? דודך התיעץ עם חיים, אם לשלוח אותך אל ראובן שלו או להשיאך לאחר. ובינתים מצא לך חיים חתן טוב, בחור הגון".

וחנה מַסתירה את פניה בחיק סָשה: „לא, לא, אינו חפצה. למה? אני כל־כך מפחדת. סָשה, אל תתני! אמרי לחיים, שלא צריך".

– ואם יחפץ הדוד לשאת אותך אחרי מות הדודה, מה תעשי אז? הרי לא תוכלי להשאר פה בבית.

חנה בוכה: „לא צריך כלום, לא דוד ולא אחר. אני צעירה כל־כך. סָשה, היי לי כאם, כאחות. הצילני.

סָשה שותקת.

הגבן אומר ליודילי: „העולם הוא מלא גזלנים. האחד גוזל מאת האחרים עשֶר, השני – מוסיקה, השלישי – שתיקה, והרביעי – פשוט חֲטֹטֶרֶת". – יודילי צוחק.

– אבל את החטֹטרת ימסרו לך בכבוד, ועל הכסף לא יוַתרו, – מעיר הוא.

– מותָרים, – מדגיש הגבן: – בלי וִתור זה היה כבר שִויון בעולם. מוַתרים על הכל. חנה היא אלמת, מפני שכֻלכם פטפטנים הנכם יותר מדַי.

– אין זה אסון גדול, – פולט יודילי נעלב למחצה.

– ולמה הנך שותק לפרקים כל־כך קרובים? – שואל הגבן ומביט על יודילי כמנַצח.

ובינתים נשמע בחלון קולו של יוסיק: „הֵא לך! שוב הם מתפלספים" – והוא סוטר בחָטמו של הגבן: „והיכן זו, החלום שלך?"

— ויש גם בזה כל הארצות? — מוסיפה היא לשאל.

פני הגבן נעשים מוזרים ורחוקים. — ואיפה יש גלובוס כזה? — ועיניו כאלו חפשו רגע על־פני הכדור ובת־צחוק של מסירות הופיעה בתוכן — הגלובוס השלם טרם נעשה. עוד לא גלו את כדור הארץ.

והוא קם ומטיל בחדר הנה והנה, חוזר אל החלון, עומד משמאל לשלחן על־יד חנה ולוחש: — איה הארץ, שאין מתים בה? איה זו, שבני־האדם נשארים בה צעירים תמיד? וארצות אלה הרי ישנן, הרי זה ידוע — ואין?

וכאלו אין איש סביבו, והוא מדבר רק לעצמו, הוא מוסיף ולוחש: „אני יודע: יש גן בעולם, הפורח כל ימות השנה. ונערות תמימות מאצילות בו פרחים ונשיקות לכל בודד".

חנה נבהלת ונעלמת. וימים אחדים לא נגשה אליו.

הדוד בא בערב החג. בשעת ה„סדר" הושיבו גם את הדודה לשעת קלת על־יד השלחן. וחנה פחדה להרים את עיניה וישבה כאלמת. אחרי ה„סדר" תסס בלבה איזה פחד עמום, והיא יצאה את הבית ונתקלה בגבן.

— תכנסי אלי: אני אנגן קצת, — אמר.

חנה ענתה: „אפשר הדוד יחפש אותי".

— אין כלום. אחרי חצי־שעה תשובי.

חנה נכנסה. החדר מרחץ ומכבד. הכפה הלבנה שופכת אור רך. הגבן מנגן נגון חגיגי קצת.

נכנס בחור חור בישני ועומד תוהה בדלת. הגבן מציג אותו לפני חנה: „יודילי שלין" הבחור מתאדם.

והגבן מוסיף לנגן. דופקים שוב בדלת. וחנה משתוממת לראות את סשה חברתה נכנסת בלוית צעיר בעל־בלורית.

— את פה? — שואלת סשה ונושקת לה. — אנו טיילנו, ראינו אור ושמענו נגון ונכנסנו.

חנה רואה והנה כל אלה מכירים ישנים הם לגבן.

בצאתם פונה הגבן אל סשה, בעוד שחנה הולכת ליד בעל־הבלורית ויודילי מטיל לו יחידי בצד, מתקרב ומתרחק: „חנה זו שלך, יודעת זאת מה היא? — צליל שאינו נשמע".

סשה צוחקת: „צליל הרי צריך להשמע".

הגבן אומר: „לא נכון. אני מכין לי כנור, שלעולם לא ינגן לאחרים. אנגן בו ואיש לא ישמע. אני אשמע".

— אדם מוזר הנך, — פולטת סשה.

— חנה זו אפשר תשמע. יוסיק ישמע גם־כן קצת וילעג.

וסוף־סוף, אחרי ששהו קרוב לשעה בשוק ובזבזו עוד חצי־שעה בהליכות שונות, הכניסה אקולינה את חנה לבית חיים השדכן. וחנה נשארה מחוץ לבית כמעט עד הערב. ולאחר שני ימים באה החברה החדשה, סַשה, לבקר את חנה וגם הלכו לְטַיֵל יחדו – דבר שהשפיע באפן מרגיע על הדודה.

ובבית התחילו בהכנות לחג הפסח.

זה היה ימים אחדים לפני החג. יוֹסִיק ה„כלי־זמֶר", שברח מביתו מפני הרעש, נגש ועמד בחוץ לפני חלונו של הגבן. זה ישב וטפל בקרש צר ומָארך, קם רגע והקרש בידו והתהלך בחדר, נגש אל הכנור התלוי על הקיר, הסתכל בו ובקרש, כמַשְוֶה זה לזה, ושב, ישב, גזר, החליק וחָרט. יוסיק, אדם צעיר, שזוף־פנים וארך־שָפָם עם עינים חֶצְיָן כבויות וחֶצְיָן לועגות, הסתכל בו תָמֵהַ: „כנור אתה חורט? בשביל מי?"

– בשבילי, בשבילך, אם אתה חפץ, – עונה הגבן ומרים אליו את עיניו.

– כנור חדש – יַיִן חדש, כנור ישן – יַיִן ישן, – פולט יוסיק. – אך מה יודע אתה על־דבר יין? שתית מִימֶיךָ?

ויוסיק נכנס אל החדר, יושב על כסא־בד לימין החָרָט, מסתכל במלאכה ולצד הרחוב, קם לרגעים, מתהלך בחדר, שותק, לוחש, מְדַבֵר, לועג, ממשמש בכלים, וסוף־סוף נגש אל הגבן, שָם ידו על שכמו ואומר:

– אבל הנך בחור משְנה, גולד! באמת!

הגבן צוחק. ויוסיק אומר: – „את הכנור תמכור לבן טורובסקי; הוא עשיר למַדַי, ולנַגן לא יַדַע לעולם".

ועיני הגבן צוחקות, כאלו מסתירות סוד: „אין כלום: כנור זה יהיה בשבילי. אם אינך חפץ – לא אנגן בו בפניך לעולם".

– וגם לא צריך, – עונה יוסיק ועיניו זורקות מבט על־פני נערה, שעמדה לא רחוק מהחלון. – מי זו?

– שכֵנה אחת, – פולט הגבן ופניו נהיים רציניים.

יוסיק שותק ומחביא בת־צחוקו בסבכי־שפמו. וגולד מוסיף כאִלו מתוך שכחת־עצמו: „נערה טובה. כל־כך שַתקנית. מֶלודיה אִלמת". –

חנה עמדה על־יד חלון הגבן. זה החזיק בידו גלובוס עשוי עץ עָל וחָרַט בו הרים ועמקים על־פי ציורים שֶנִתנו לו. חנה הביטה בסקרנות עב הכלי. – „הזמָנה?" שָאלה.

– פריץ אחד, אדם מוזר, חפץ דוקא בגלובוס מעשה־יד עם קפריזים שלו. הוא משַלם ואני מכין לו מה שהוא דורש.

– מה עשיתי? מה אני אשֵמה, אם הביאו לי ארגז מדוע לא אמרה הדודה, שלא אלבש את אדרתה? הלא בעצמה אמרה לי ללבש אותה!
– אמרתי לה, כי ישֵנָה את בדלתים נעולות.
– ומדוע חֶרְפָּה? מה אני אשֵמה, אם הדוד נכנס אלי?
– לא צריך שיכנס. אבל מהרי אל הדודה. היא תכעס.
– אני מפחדת.
– אין כלום. היא לא תעשה לך מאומה. כַּעסה כבר עבר; תוכלי להכנס. אל תפחדי.
חנה נכנסה אל הדודה. זו ישבה על מטתה, פניה חִורים ועיניה תחובות עמֹק בחוריהן. חנה השפילה מבטה ולא אמרה כלום.
– חנה׳לי, קחי את החֹמץ ומשחי לי רַקותי! – אמרה הדודה: – ראשי כואב עלי היום מאד.
חנה לקחה את החֹמץ, נגשה לא בלי־פחד ומָרחה לה על רקותיה. פני הדודה נהיו נוחים יותר ויותר. ולאחרונה אמרה בקול שקט ורך: „שבי־נא, חנה׳לי, אצלי קצת!”
חנה חִורה: הנה מתחיל הדבר. עיניה עמדו על הדלת. אחר־כך נהיתה כֻלה קֶשב. היא רעדה.
– הפצתי לדבר עמך, חנה׳לי, קצת... – ועיני הדודה נתחבות בה פתאם, חודרות וכאִלו דוקרות אותה: – מדוע את רועדת, חנה?
וחִוָרוֹן ואדם מכסים פתאם את פני חנה. עיניה תועות והיא מגמגמת: „כך, סתם, אני” – ואינה יכולה לגמור. איזה פחד תוקֵף אותה והיא רצה אל הדלת, ממהרת אל חדרה ונסגרת שם. אקולינה נגשת אחרי־כן, דופקת – וחנה אינה עונה.
למחר בבֹקר לוקחת אקולינה אותה עמה אל השוק.

העיר קמה לחיות את חיי יום־יומה. השוק מתמלא. חנֻיות הולכות ונפתחות, המוני אדם נוהרים לעבודתם. הבֹקר קר ובהיר. וחנה כאִלו אינה רואה כלום: אקולינה מדברת אליה – והיא אינה עונה, אינה שומעת.
אקולינה אומרת: „לא טוב, חַנקה, לא צריך היה לברוח מפני הדודה. היא חפצה להזהירך, הלא דודה היא ומבקשת טובתך. היא חשבה להזמין היום שדכן בשבילך, ועתה אינה יודעת מה לחשֹב”.
חנה מקיצה פתאם כמו מתרדמה: „השדכן? איפה בית השדכן?”
אקולינה תְמֵהָה: „למה לך בית השדכן?”
– עלי ללכת שמה; יש שם חֲבֵרָה בשבילי.
ואקולינה חושבת: טוב באמת שתשאר זו היום מחוץ לבית, וגם צריך שתהיה לה איזו חברה. והיא פונה אל חנה: „אבל מִקדם עדַין. אפשר ישֵנים עוד שם. ובכלל – אין באים בבֹקר לבית זר”

ולאחר זה לא ישבה על הספסל שבוע שלם.

הדודה היתה ביום זה נרגזה מאד. בעלה, שנכנס אליה אחרי בואו מן הדרך, קבל ממנה מנה יפה. „חושב אתה, שאיני יודעת את דרכך בזמן האחרון? יודעת אני, אל תפחד, את הכל אני יודעת. ראיתי את המתנות, האדרות, השמלות, שאתה קונה לה, את הארג והכובעים, שהנך מביא לה. את אדרת־השער שלי כבר ירשה בחיי. עכשו אין צרך אלא במיתתי; אתה תקנה לי אז ארבע אמות, והיא תירש גם את מטתי. שומעת אני את הכל ויודעת, שאתה שוהה שם אצלה לילות שלמים... ומה תעשה עם הממזר שלה, כשתלד? חכה קצת עד שתקבר אותי — ואז, לכל־הפחות, לא תהיה לי חרפה בבית. טוב, טוב! אני אכתוב לילדים, שיבואו ויראו את היורש, שאתה מכין לך, את האח שלהם. המעט לך מה שהיה מחוץ לבית, מה שהיית עושה עם השפחות, — עוד חסרה לך היתומה! איך לא תתבייש? וכי לשם־זה מסרה לך האחות את בתה? היא הלא תתהפך בקברה, כשיודעו לה ה„מאויים" של אחיה. זקן אשמאי!"

והדוד עמד בראש כפוף או התהלך נרגז הנה והנה ולא ענה כלום. זה הרגיז אותה עוד יותר. „חכה, חכה! תחכה גם היא! תראו מה שאעשה לה!" — הוסיפה לצעוק ופניה התעוו ועיניה נעשו ירקות, נחיריה התנפחו ואגרופיה הרזים והיבשים התכוצו באין־אונים. „את שערותיה אמרוט, את שניה אעקור, את עיניה אנקר; אראה לה מי אנכי, לזונה נבזה זו".

חנה, ששמעה את הצעקות, נגשה תחלה אל הדלת. היא שמעה את הדברים וכאלו אכנה כלה. למי מכונת הזקנה? הארג, הכובע — הרי את אלה הביאו לה. ואדרת־השער? כן, הלא היא היא הלובשת את אדרת־הדודה. מה חפצים ממנה? מה זה? איזו מלה! ומי תלד? לא: הדודה, כנראה, מכונת לאחרת. וכי יש עוד אחות לדוד וגם לזו יש בת, שהיתה בבית הדוד? — וחנה רעדה בכל גופה, נכנסה אל חדרה, נפלה על המטה וכבשה פנה בכר. היא לא בכתה. לבה כמו כוץ תחת איזו מועקה, ומוחה גבש לעופרת. נזכרה פתאם, שהדלת אינה נעולה, ולא יכלה לקום. בהתאמצות מרבה הצליחה סוף־סוף לגשת אל הדלת; לנעול לא עצרה כח: אצבעותיה קפאו, והיא התנפלה על הכסא, שעמד סמוך למזוזה, סמכה ראשה לקיר, עצמה עיניה ופקחתן חליפות. וכך ישבה כשעה או יותר, עד שבאה אקולינה ואמרה: „הדודה קוראת לך", והיא התעלפה כמעט מפחד. אקולינה תחבה בה עיניה ולא אמרה כלום.

היא קמה. נשענה בידה האחת אל המזוזה ועמדה כפופה על צדה הימני. „אקולינה! — לחשה בקול רועד. — את מי קללה היום הדודה?"

— את הדוד הנבזה, — אמרה זו והביטה לצדדים, — וגם אותך".

— אותי? — ועיני חנה קמו והבליטו איזה פחד בלתי־מצוי.

— כן, אותך. אמרתי לך, שעליך להזהר מפני הזקן.

תועות בחשך ואיזה פחד אִלֵם תוקפהּ. והדוד מוסיף ולוחש: „הדודה לא תחיה הרבה, חנה׳ליו" וחנה רואה פתאם את הדודה על הארץ מכסה סָדין לבן וסביבהּ נרות ומגרונה מתפרצת צעקה – הדוד נבהל, וחנה מרגישה עצמה פתאם חפשיה.

למחר נָעלה חנה את דלת חדרה בלילה; הדוד לא דפק אף פעם.

הגבן ישב בקצה הספסל, וחנה בקצהו השני. היה ערב של ראשית־אביב. נשבה רוח חמימה. הכפור תחת הרגלים חרק רגע וטָבע ברפש. מזמן לזמן דלפו טפות מים מעל הגג. כבר היה מאֻחר.

– מדוע אינה הולכת לישון? – פנה הגבן פתאם אליה; חנה נזדעזעה. הוא לא דבר עמה אף פעם.

– כך, –ענתה אחרי שהבליגה על פחדה. היא הרגישה בעיניו, שהביטו עכשו אליה נוחות ושוקטות.

והגבן התקרב אליה לאט, כמו בזהירות: „תשמע־נא! מה היא רואה פה בלילה?"

– לא־כלום, – ענתה וחשבה לקום ולהכנס הביתה.

– אינה רואה? – ופניו כאִלו נתחבו בחשך וחִפשו דבר־מה. – צריכה היא לנגן ואז תראה את הלילה. מי שאינו מנגן, אינו רואה.

– מדוע? – שאלה בסקרנות.

הוא שתק. ולחַנה נדמה, כאִלו עיניה מתחילות באמת לראות דבר־מה. והוא שב ושאל, וקולו נהיה כבשעת שירתו:

– יש לה חבֵרות פה?

חנה הסתכלה רגע לצדדים. ואחרי דומית־רגע ענתה בקול שקט: לא.

– גם לי אין רֵעִים. חפֵצה ׳היא: נהיה חבֵרים.

חנה נבוכה, השפילה עיניה קצת ואמרה בזהירות חבויה:

– אני צריכה לשאל את דודי.

בת־צחוק קלה הופיעה על שפתיו:

– יודעת היא: נערה טובה היא מאד מאד.

– גם הדוד אומר כך, – עונה היא בבַישנות קלה.

– זה נכון. אבל אין היא צריכה לשאל את הדוד. הוא סוחר, ואני מנגן. היא צריכה להכנס אלי בכל ערב ואֲלַמדנה לנגן.

חנה זכרה פתאם את הלילה ההוא האָים. וכאִלו להרחיק סכנת, הִקְרִבָה אליה, אמרה בקול, שנשמע בו מעין דִחוי: לא.

הוא לא אמר כלום, קם ונכנס אל הדרו. אחר רגע נשמע הכנור. נגון לא יצא הפעם. הוא נסה לשיר, וגם־כן לא יצא כלום. הקולות התבוללו והפריעו זה את זה. חנה הרגישה מַשהו מנַקר בלבה.

וכשקמה להכנס הביתה, ראתה פתאם את הגבן יוצא עטוף בכתֵפיָה והכובע רחב־השולַיִם על ראשו. בחלון החדר שלו היה חשך. וחנה פחדה מאד: חפצה לקרא לו לשוב – ולא קראה.

חנה חושבת: הדוד הלא באמת הוא טוב כל־כך, וצר לה לעזבו. הדודה היא חולה מאד, נרגזת, גונחת. ויש לה עכשו חֵשֶק להתרפק על הדוד הטוב, להגיד לו: אם גם תמות הדודה, היא לא תעזוב אותו. תהיה לו לבת. ומתעוררת בה פתאם סקרנות לדעת, מה שם בחבילה שהביא. והיא אוחזת ביד הדוד, מקריבה אליו את ראשה, מתאדמת פתאם, מתרחקת, משיבה את ידה ושָׂמה אותה תחת השמיכה. הדוד מתקרב אליה, זורק ידו סביב צוארה, גוחן ואומר בקול מתרפק:

– מה לך, חנה'לי?

חנה מנסה להסיר את ידו מעל צוארה. הוא מסיר את היד, שָׂם אותה על זרועה בקרבת הַשֶּׁכֶם ומרים את ראשו:

– חפצת להגיד לי מה, חנה'לי?

היא מרימה אליו את עיניה:

– אני צעירה עוד כל־כך, דודי, אני חפצה להיות פה.

הוא קם מעל המטה, לוקח בידו את החבילה, מוציא ממנה אֶרֶג עשיר־צבעים. „זה בשבילך, חנה'לי, תתפרי לך שמלת־בית; יפה הארג, מה?"

עיני חנה מבריקות. היא נושקת את ידו. „דוד טוב!" אומרת היא, וברגע זה הוא נראה לה חביב כל־כך וקרוב. הדוד מרכין אליה את ראשו ולוחש:

– את תשארי פה, חנה'לי, אצלי, כן? – והוא מוחה את עיניו במטפחת.– אני אֻמלל כל־כך, יודעת את, חנה'לי? הדודה יכולה למות בכל יום. ועם מי אשאר? אין אני יכול ללכת לסעוד על שֻׁלחן ילדי.

וחנה מרגישה, כי זהו הרגע שהיא יכולה לשלם בו לַדוד מעט מן המעט של טובו. לבה נלחץ והיא חפצה לבכות. נזכרת היא בנרות הדולקים, שעל קרקע חדר אמה.

– כן, דוד, אני אשאר אצלך, ואחר־כן תהיה תמיד אצלי. לי הלא אין אָב.

על פני הדוד כאִלו חלף צֵל. הוא קם רגע, הזדקף, הפשיל ראשו לאחור. אלא שאחרי רגע חזר וישב על מטתה:

– ובכן, חנה'לי, אנו נִשְׁאַר תמיד יחד, מבטיחה אַתְּ לי? – והוא שָׂם את ראשו על ראשה וידיו מטַילות בשערותיה. חנה מתחילה לנשם בכבדות. יש לה עתה צֹרך להשתחרר ממנו, אלא שבמקום זה היא שמה את ידה על כתפו ואומרת:

– תמיד, דוד!

והוא לוחץ אותה לאט לאט אליו ולוחש בקול רועד:

– טוב, חנה'לי; נהיה יחד. כל מה שתחפצי אתן לך, חנה'לי; במשי ובקטיפה אעטוף אותך. נִסע לקיוב, לוַרשה, לאודֶסה, לכל מקום שתרצי, חנה'לי שלי!

חנה רועדת. מרגישה היא את נשימתו על שערותיה, לחיה, צוארה. ידיו עכשו מחליקות את גבה, כתפיה, לבה, מחליקות, לוחצות וכאִלו מחפשות. ידי אִמה נגעו כך בגופה. מרגע לרגע נעשה חם לה יותר ויותר, השמיכה נפשלת לאט לאט מגופה, הדוד נלחץ אליה, קולו לוחש כל־כך מתוק: „חנה'לי שלי, טובה, חביבה, יפה!" ואֵד כבד מְחַתֵּל אותה, ידיה

מהחלון של הבית השָכֵן, שאשנבו פתוח, נשמע כמעט תמיד כנור. מזמן לזמן מלַוה את הנגון קול דק, חלש ועמֹק. הנגונים רֻבם עגומים, אלא יש אשר נגון עליז וצוהל מתפרץ ביניהם. דרך החלון רואים עששית עם כִּפָּה לבנה. המנגן מטיל בשעת־ההפסקות בחדר לארכו ולרחבו, ולפרקים כמעט רק; צִלו נראה, ואותו אין רואים. יריעה לבנה מְכסה את החלון.

עוזר־החנות, שישב עוד פעם על הספסל, אומר: — „זהו הגִּבֵּן!" — את הגִּבֵּן רואה היא לעתים בעברו. ביום רואים אותו יושב לְיַד שֻלחן קטן וחורֵט בעץ. בחלון שלצד הרחוב מֻצגים כלי־עץ יפים ועדינים; ביניהם גם תֵבות־שִכְמִט, שגופיהן עֵץ או עצמות. בערב חלון זה נסגר על־ידי תריס, ובחלון שבמבוא־החצר מופיע אור: שעת הכנור הגיעה.

כשהגבן עובר ברחוב, הוא מתכַּוֵץ בכתפִּיתו ועיניו מביטות למטה. כובע רחב־שולים, יָשָן ומוזר, כאִלו מכריז עליו: הנה הולך אדם, שיש לו כנור בבית. עוזר־החנות אמר זאת וצחק. היא, חנה, לא אמרה כלום: מוצאת היא דוקא, שכובע זה מתאים לו ולכתפיתו. בכל ימי־הקיץ הוא כאִלו עטוף בגלי־שערות, ובחֹרף מְגֻלח. אקולינה שונאת אותו. „הטיל לו אלהים הר על גבו והוא עוד מטַרטֵר". רק כשאחרים צוחקים עליו, היא מתרעמת ומחרפת: „האלהים יִסֵר אותו, ובני־אדם לועגים". וכשהוא מנגן שיר רוסי עצוב, אקולינה מוחה עיניה בשרוולה.

חבל! הערבים נהיו קרים ומְשלגים. אי־אפשר לשבת על הספסל. אקולינה דוחה את נסיעתה של חנה העירה מיום ליום, והדוד טרם בא.

הדודה אינה מתאנחת, כי־אם גונחת. אי־אפשר לישון בלילות.

את הדודה יִשנו הערב במורפִיון, וחנה לא יָכלה להרדם. בא שוב הדוד אל חדרה ובידו חבילה. הוא ישב על מטתה ונשק לה, כשהוא שותק ובעיניו דמעות.

„אמרי, חנה׳לי, — אמר אחר־כך, — חפצה את לנסוע אל ראובן? אם כן — צריך לשלוח לו את תמונתך".

היא שותקת. שוכבת היא וידיה מֻפשלות על השמיכה ומסתכלת בתקרה.

„חיים אומר, שיש לו בשבילך שדוך פה, רק ששם מבקשים הרבה כסף: אלף וחמש מאות רֻבל. מה את אומרת, חנה׳לי? הנדַבר על זה?"

חנה׳לי שוכבת וכאִלו אינה שומעת. מן המטבח נשמעת נחרת אקולינה. ידו של הדוד נוגעת בכתפה לאט. חנה מתהפכת על צדה השמאלי, מביטה אל הדוד ואומרת:

— אבל הלא יש לי רק חמש מאות רֻבל?

הדוד מביט בה, וחנה מכירה פתאם, שזקנו הארֹך והרחב מתֻקן עכשו ומסֹרק וידיו כאִלו נהיו יותר לבָנות. והנה הוא צוחק. ידיו מטַילות עתה על עִירֹם גַבה. „אי משום זה אין כלום, — אומר הוא בנחת: — יראך המחֻתן — יסתפק בפחות. ואלף הלא צריך אני לתת לך".

מתה וכבר הם נושאים עין לבתולות צעירות. הזהרי מפני הזקן, חַנקהו״ למה אקולינה רעה כל־כך?

היום בצהרים היה הדוד עצוב מאד ולא דבר כלום.

הדוד לא בא אף פעם יותר אל חדרה. הוא נסע שוב, אחרי ששהה עשרה ימים בבית.

הדודה היא עצבנית כל־כך. „חנה, תני זאת! חנה, קחי זאת!״ שום דבר אינו מוצא חן בעיניה. אקולינה אומרת, כי מחלתה מתגברת. „עוד מעט ותמות, והדוד ישחה כחתול בחמאה״. אקולינה שאלה: „מה עשית אצל אמך, חַנקה?״ — ראשונה למדתי ואחר־כן תפרתי, — ענתה. „טוב שתלכי ותהיי גם עכשו לתופרת. למה לך למכור את נעורַיִך לַמְנֻוָּל הזקן?״ אינה יודעת; אפשר תספר לאקולינה, כי הדוד אומר לשלוח אותה לראובן שלו באמריקה?

אקולינה התלחשה אתמול עם חיים השדכן. איזה יהודי משֻנה! הוא שאל אותה: „כמה יש לך, חנה׳לי, כסף לנדוניה?״ היא צחקה. „ישאל את הדוד״. אקולינה, המבינה יהודית, ירקה בכעס: „טפשה!״

חיים שאל אחר־כך: „מפני־מה אין לך פה שום חברה?״ היא לא ידעה מה לענות. „טוב, — אמר חיים: — תבואי פעם אל ביתי. אני אמציא לך חברה טובה מאד״. היא ספרה זאת לאקולינה. זו שתקה; אחרי שעה אמרה: „חיים הוא אדם טוב, אבל רמאי״.

חיים בא היום ושאל: „הדוד עוד לא בא?״ — והלך.

חנה אוהבת לשֶבת בערבים בהירים ולא־קרים ביותר על הספסל שבפנת הבית, ברחוב, כשהיא עטופה בלסוֹטָה חמה ובסודר. החנֻיות שברחוב נסגרות, ורק אחדות עודן פתוחות. מסלת־הסוסים משמיעה בכל רבע־שעה את צלצולה, אבל הרחוב בכלל שוקט הוא. המדרכות פה אינן מסֻדרות, ובני־אדם עוברים באמצע הרחוב. והיא יכלה לשֶבת לה פה על הספסל במנוחה ולהסתכל.

הספסל כמעט תמיד ריק הוא; אלא שפעם נגש עוזר החנות הקרובה וַיֵשב. הוא שאל אותה איזה דבר ופטפט קצת. בערב אחרי זה יָשב על הספסל שוטר־הרחוב, אחרי שבקש רשות לשבת. הוא קרא לה: барышня (כנוי־כבוד לעלמה), והיא נתאדמה. למחר גערה בה אקולינה: „אין לשבת עם אנשים זרים!״

אקולינה הבטיחה לקחת אותה עמה באחד הימים הקרובים אל העיר. הבתים שם גבוהים כל־כך ויפים, לא כמו פה בַפַּרְוָר. צריך יהיה להכנס אל ביתו של חיים לראות את הַחֲבֵרָה, שהבטיח לה, עם זו הלא תוכל לפרקים לטַיֵל. בעיר יש גם גן ומוסיקה.

מאת הדוד נתקבל מכתב. הוא דורש בשלומה. דוד טוב!

יוצאת אף פעם!" יום אחד הושיב אותה בעגלת־חורף, עטף אותה באדרת־השער של הדודה ונסעו אל ה„פריץ". היא נשארה בבית איזה יהודי עד ששב הדוד. בלילה שבו הביתה. הנסיעה היתה נעימה, קר היה וגם חם. היא שתקה כל הזמן. הדוד שאל: „מדוע את שותקת, חנה'לי?" אחר־כך אמר: „מאמך נשארו חמש מאות רבל ואיזה חפצים. את הנך בת שש־עשרה. כשיגיע זמנך להנשא, יהיו לך אלף. הדוד ידאג לזה".

לדוד יש בן באמריקה. פעם צחק: „חפצה את לנסוע לראובן שלי?" היא שתקה, והוא החליק את לחייה: „אין כלום, חנה'לי; עוד שנתים־שלש וצריך יהיה לחשב על זה".

עתה נסע הדוד עוד פעם. יש לו בת באודסה, ויש לו גם שם איזה חלק בעסק. היא היתה חפצה לנסוע שמה, אבל איך תגיד לו זאת! היא דברה היום עם אקולינה על הדבר. אקולינה אמרה: „הדוד אינו אדם טוב, אינו טוב כלל", ונשתתקה. לא חפצה לדבר יותר.

הדוד בא מאודסה, הביא לה סודר שחור, שעיר. היא חפצה להראות לדודה ומפחדת. כשהיא מתעטפת בסודר, אקולינה מביטה עליה בזעף ואינה אומרת לה כלום. אחרי האכל, כשישבה עטופה בסודר, נגש הדוד מאחור, הרים את סנטרה והביט אל עיניה. היא התבישה כל־כך. הדוד שאל: „ומה, חנה, יפה הסודר?" היא צחקה קצת והדוד העביר את ידו על שערותיה. ובערב הביאו לה כובע־חורף שחור.

הדוד נסע שוב אל הפריץ ואותה לא לקח עמו הפעם. מחר ישוב.

שלשום בלילה, אחרי שבא הדוד לפנות־ערב, נכנס אל חדרה. היא כבר שכבה במטה והוא ישב על־ידה ודבר עמה: ספר לה על תלאותיו, נדודיו, עסקיו הקשים, ועל מחלת אשתו וכמה שהוא סובל ממנה. בדברו החליק את שערותיה, החזיק את ידה בידיו והיה עצוב כל־כך. הדודה המסכנה! מה הוא אוהב אותה, הדוד!

אמש נכנס אל חדרה עוד פעם. היא החזיקה ספר בידה וקראה במטתה. כשנכנס, השמיטה את הספר מידה, הכניסה את ידיה תחת השמיכה והתכסתה עד לצוארה. הדוד ישב על מטתה והתחיל שוב לספר על עצמו, על עסקיו ועל מחלת הדודה. בפעם זו החליק גם את לחייה וכתפיה, הוציא את ידיה מתחת לשמיכה והחליקן, השכיב את ראשו פעם על הכר ונגע בו גם בפניה. אחר־כך שם את ידו על לבה. היא התבישה כל־כך, והוא צחק. „חנה'לי!" לחש פעמים אחדות. היא נבהלה. נשמעה אנחה. „דודי, הדודה מתאנחת" – אמרה. הדוד קם, הקשיב רגע ויצא במהירות את החדר.

אקולינה אמרה לה היום: „מה־שפלים הם הזקנים! האשה עוד לא

יעבק רבינוביץ

בְּבֵית הַדּוֹד

איך קרה כל זה – אין מוֹחָהּ תופס: איזה ערפל רובץ עליו. זוכרת היא רק זאת, שאותו יום נכנסה שכֵנתן אל הבית, נגשה אל מטת אמה וקפצה ממקומה בצעקה משֻנה, והיא, הילדה, נבהלה ותפרוץ בבכי. השכנה אמרה לה איזה מלים, ואחר־כך שפכה עליה מים קרים. כשהקיצה – ראתה את־עצמה בבית זר, ואיזו נערה מקֻשטת, שלפרקים ראתה אותה דרך החלון, עומדת עליה שותקת ולוחשת, לוחשת ושותקת. באה אחריי־כן השכנה והכניסַתּה שוב הביתה. שם היו אנשים זרים, ועל הארץ שכוב היה איזה דבר ארֹך מכֻסה בסדין לבן וסביבו נרות. המו איזה קולות מוזרים, ושוב נבהלה ועוד פעם זריקת מים קרים, ושוב הבית הזר, סַפּה שחורה ועלמה מקֻשטה. מה שהיה אחר־כך – לא ראתה.

כעבוֹר שלשה ימים בא יהודי גבוה וָשָׂב. אמרו לה, כי דודהּ הוא, ונזכרה, כי בהיותה קטנה מאד ראתה אותו, אלא שאז היה אחר: זקנו שחור היה. זוכרת היא, כי הושיב אותה יהודי זה בכרכרה ובאו לבית־הקברות. שם נגשו אל גל־עפר צהֹב. „פה האֵם" – אמר לה הדוד, והיא הביטה אליו משתוממת וראתה אֱגֶל־דמעה בעינו. אז בכתה גם היא. ודודהּ לקָחהּ בידו ויובילה אל העגלה.

עכשו היא פה, בעיר זו, אצל הדוד. כמה זמן – אינה זוכרת. אז היה סוף הקיץ: הגשם הקריר הראשון. עכשו חֹרף ולילות ארֻכּים. אז היתה האֵם משתעלת בלילות; בימים היתה תופרת – עד יומה האחרון. דודתהּ פה שוכבת על מטתה – אומרים, זה שתי שנים – ומתאנחת כל הלילות. כן, ביום אחד תכָּנס גם הֵנה שכֵנה ותדליק נרות על הארץ. זה בודאי יהיה. אקולינה הזקנה אומרת תמיד: „הדודה תמות בעוד חֹדש – חדשַׁים", והיא, חַנָּה, אינה מפחדת יותר.

והדוד כל הזמן בדרך הוא; מתי יבוא?

הדוד בא. „חנה, הלא היית לנערה גדולה!" – אמר; ולמחר הביאו ארג ותפרו לה שמלה ארֻכּה. לא נעים. הרגלים נתקלות בכל רגע. אלא מכיון שהדוד אומר: „כך יותר יפה" – יהי כך. הדוד שואל: „מדוע אינך

וכשהיה ר׳ ישראל שלמה רואה את לסונקה אוכלת ושותה כדרכה, נכמרו רחמיו עליה ושאל בלשון ערומים: נו, לסונקה, התעזבי אותנו שנית ללכת אחרי מעללי לבך הרעים?

אבל חס לה ללסונקה שתעזוב את ר׳ ישראל שלמה, כי הכירה, כי כל הימים שהיתה שטופה בתענוגים המדומים אינם שוים כשעה אחת של מנוחה על ספל חלב ופרוסת המוציא או על דקין של עופות וקרבי דגים. ויפה שעה אחת של קורת רוח בבית יהודי מכל תענוגי העולם הזה. וכבר בקשה לשכוח כל מה שעשתה. אבל פעמים, שמתוך הרהוריה היתה מצמצמת את פיה והוציאה את לשונה הקוצי, ומעין צחוק של תפנוקי החיים, שזכתה לטעום, היה מרחף על פיה. ותחת עין השגחתה של ציריל טריינה חזר כֹּחה, אף בטנה נתמלאה. אז עזבה לסונקה מעשי נערות ולא עסקה בחקירות של דופי, כגון בענין שתי רשויות וכיוצא בזה. ואף־על־פי שניטלה זריזותה — אימתה על העכברים לא ניטלה, עד שאבדו חושיהם לקולה. ולסוף צ״ג ימים נבקעה כרסה ויצאו הימנה כמה בריות קטנות, שלא ראתה אותן מימיה. לא היו ימים מרובים עד שגדלו ועָנגו עין רואה בנוֹיָן ובתנועותיהן. אף היא גִדלה אותן לצוד עכברים ולכַלותם מעל פני שבוש.

ענתה אסתר מלכה: רואה אני שמקטרתך כבתה, סבורה הייתי שמא רוצה אתה ליטול לך גחלת מבית הבישול.

נסתכל ר׳ ישראל שלמה בפניה של אסתר מלכה וקרא:

לסונקה?

הפכה אסתר מלכה פניה הימנו בצחוק ויצאה.

אף הוא קם ויצא.

עודהו סמוך לבית־הבישול שמע קול מיַאו. הכיר, שקולה של לסונקה הוא. נסתלקו כל ענני יגונו ופתח את הדלת וראה את לסונקה, שהיא רובצת על קרקע הבית, פשט את ידו והחליק את עורה וקרא:

אַ טֶי לסונקה! כלומר ואת זוללה.

אבל מיד הכיר, שבדברים אלו הוא בבחינת לועג לרש. כי מרשמי פניה היה ניכר, שלא טעמה טעַם אוכל מכמה ימים. צוה שיביאו לה קערה אחת מלאה חלב ולחם סלת. ישבה לסונקה בבית ר׳ ישראל שלמה ותאכל ותשת.

שח ר׳ ישראל שלמה כלפי התנור ליטול לו גחלת. קפץ העני מצד זה והכפרי מצד זה לשמש את ר׳ ישראל שלמה. הגביה ר׳ ישראל שלמה עיניו ושאל: מי אלה? אמרה אסתר מלכה: יהודים הם שהביאו את לסונקה.

הציץ ר׳ ישראל שלמה פעם בזה ופעם בזה ואמר: כמדומה עלי שכבר ראיתיכם. השיב העני בענוָה: באמת כבר ראה אותי מעלתו. בביתו. אף אותו כפרי השיב בענוָה: אף אני — ובקש לספר לו ענין בית־המזיגה וכיוצא בזה.

אמר לו ר׳ ישראל שלמה: יהודי חביבי, לא עת דברים עתה. והוצ׳א כיס מלא מטבעות ונתן להם ואמר: יחלוקו! ורמז להם שילכו עמו ופתח תיבה מלאה בקבוקים של יי״ש, ומזג שני כוסות לפניהם ואמר להם: שתו! ופרס שתי פרוסות של עוגה ונתן אחת לזה ואחת לזה ואמר: ברכו מזונות! ולא זו בלבד, אלא שהזמינם לסעוד עמו.

לאחר שאכלו ושתו וזימנו, נטלו ממנו רשות לילך, ונכנסו לבית־מדרש אחד וחלקו ביניהם את המעות. נטל העני חלקו והלך אצל מוכרי גריסין וקנה מהם כמה שקים גריסין ועשה מסחר והרויח הרבה. לימים נתפשטו עסקיו. מה עשה? שגר לאותו כפרי ושלח לו גריסין. נכנס גם הכפרי בעסק ובָעַט בבית־המזיגה, ונתיַשב עם בני ביתו בעִיר ככל היהודים והתפלל בכל יום תמיד תפלה בצבור וגִדל את בניו לתורה.

וציריל טריינה זכרה את יששכר שד, כי נבא יששכר שד כי שוב תשוב לסונקה, והנה נבואתו נתקיימה. באה לפני יששכר ואמרה לו: הנה באתי לקנות אצלך מטאטא, למען תבוא אל שכרך. לגלג עליה יששכר ואמר: המן שערות זקני ופאותי אוציא לך מטאטאים? ותשתאה לדבריו. ויאמר יששכר שד לציריל טריינה, כי מרוב האבק אשר עלה עקב לסונקה מלאה כל שבוש אבק ויקנו ממנו את כל המטאטאים אשר עשה יששכר במשך כל ימי החורף; אחד מהם לא נותר.

בפטישיהם עד שיוצאים גצים, והכתפים זורקים חבליהם כלפי מעלה, זורקים למעלה ומקבלים בידיהם. וכלי־הזמר משמיעים קול.

אותה שצה היו כל הגויים כנוסים לבית יראתם ושומעים את התפלה מפי הגמון גדול. לאחר שסיים תפלתו שאל ההגמון את הגויים: מה זה? אמרו: יהודים! יצא ההגמון וראה אוכלסא של ישראל. אמר: כל אלו לא באו אלא לכבדני! מיד האיר להם פנים ודרש בשבחם. אף הוא הרהר בתשובה ונעשה אוהב ישראל.

כיון שראו השרים, כי טוב לב ההגמון על היהודים, ויאמרו לפני ההגמון: לא זה בלבד עשו היהודים לכבודך, אלא גם הבגדים החשובים שהעירונים לובשים היום לכבודך השאילו להם היהודים חנם אין כסף. אף הם הודו שמטפחות וסדינים, שבהם קשטו את בתיהם, של ישראל הם.

ח

וירא ישראל את התשועה הגדולה אשר עשה ה׳ בשבוש. מיד נכנסו לבית־המדרש ודרשו: אדם ובהמה תושיע ה׳ (תהלים ל"ו) — אדם בזכות בהמה תושיע ה׳. וראו שבכל עושה הקדוש ברוך הוא שליחותו, אפילו על־ידי החתול. וקיימו מאמרם ז"ל: משנכנס אדר מרבין בשמחה.

אז באו העני והכפרי אצל ר׳ ישראל שלמה ופתחו את הדלת בקול רעש גדול ונעלו אותה מבפנים. מיד פרחה נשמתה של ציריל טריינה.

בדר העני כנף אדרתו וקרא: הנה היא! צנחה לסונקה לארץ וקראה: מיאו! מיד חזרה נשמתה של ציריל טריינה וקראה: ברוך הבא! והתחילה מגפפת אותה ופותחת את מוסרותיה ומפתה אותה: מה לך? לא לסונקה את? לא חתולי את?

ואסתר מלכה ממתיקה בחכה הדבור ואומרת לה: לסונקה... והיה נשמע מתוך אותו הקול מן הבטחה לעתיד, אף היא נסתכלה מתוך עיניה הטובות והלאות בלסונקה, אבל לא הראתה שום שמחה על לסונקה, אלא מתוך רשמי פניה היה ניכר, שנפרק צול גדול מעליה.

ור׳ ישראל שלמה יושב אצל התנור בחדר שלו וקורא בחידושי אגדות ובספרים המושכים את הלב, כי מאז נעלמה לסונקה אין דעתו צלולה אפילו ללמוד דף גמרא. מקטרתו כמעט כבתה בפיו ולבו נמשך והולך על כמה קושיות צצומות שבטבע. והוא שוכח להצית אש במקטרת וקורא.

נכנסה אסתר מלכה בחשאי ועמדה בחדרו של ר׳ ישראל שלמה אצל הדלת מבפנים, נוכח ר׳ ישראל שלמה בעלה. ופניה מאירים באור חשאי, ור׳ ישראל שלמה יושב על כסאו וקנה מקטרתו בפיו. אמר ר׳ ישראל שלמה: מה לך, אסתר מלכה?

אמרה אסתר מלכה: שמא תבוא לחדר הבישול.

אמר ר׳ ישראל שלמה לאסתר מלכה: מה ראית שאבוא לבית הבישול?

הנה היא! הכירו, שלסונקה נמצאה. מיד הגביהו קולותיהם עמהם וצעקו: לסונקה! ונטפלו להם כל הדרך ורצו עמהם בשמחה רבה.

אותה שעה אמרו הכַּתפים: עד־אימתי אנו רואים בצערם של ישראל ושותקים. היו לאנשים, כַּתפים! טפחו בידיהם ויצאו. כיון שיצאו, ראו יהודים רצים וצועקים: לסונקה! לסונקה הנה היא! הכירו, שלסונקה נמצאה. מיד הגביהו קולותיהם עמהם וצעקו: לסונקה! לסונקה! ונטפלו להם כל הדרך ורצו עמהם בשמחה רבה.

ראו הנפּחים את הכתפים יוצאים, נשאו קל וחומר לעצמם. אמרו זה לזה: ומה הכתפים הללו שאין בידיהם ולא־כלום, אלא כתף למשא – אנחנו כמה קרדומים יש בידינו, כמה קורנסים יש בידינו, נשב בחבוק ידים? מיד נטלו פטישיהם בידיהם ויצאו. כיון שיצאו, ראו יהודים רצים וצועקים: לסונקה! לסונקה! הכירו, שמצאו את לסונקה. הגביהו קולם עמהם וצעקו: לסונקה! לסונקה! ונטפלו להם כל הדרך ורצו עמהם בשמחה רבה.

אותה שעה אמרו הבורסקאים: עד־מתי יתגאו עלינו שאר בעלי המלאכה ויאמרו ריחכם רע, ואינם נותנים לנו חלק בשום דבר שבקדושה, עכשיו נַראה להם מי אנו. מיד יצאו כולם. וכיון שיצאו, ראו יהודים רצים וצועקים: לסונקה! לסונקה! הכירו, שמצאו את לסונקה. הגביהו קולם עמהם וצעקו: לסונקה! לסונקה! ונטפלו להם כל הדרך ורצו עמהם בשמחה רבה.

כיון שראו בעלי הבתים את בעלי המלאכה יוצאים, הרימו קול צוחה: אוי לנו מבריונים אלו, שמעירים עלינו חמתם של הגויים, עכשיו יאמרו אומות העולם לישראל רוצחים אתם. היתה יללה מצד זה ושמחה ומחולות מצד זה.

כיון שעברה שעה ארוכה ולא נהרג אדם מהם, אמרו זה לזה: „לא תעמוד על דם רעך" כתוב, אם לא נציל את אחינו שנתנו נפשם עלינו – על־כל־פנים נמות עמהם. יצאו מהם הרבה. וכיון שיצאו, ראו יהודים רצים וקוראים: לסונקה, לסונקה הנה היא! ידעו, שנמצאה לסונקה. התחילו מטַפחים בידיהם וקוראים: לסונקה! לסונקה! עד שנחר גרונם ולא הספיקו להוציא אלא: לַא! לַא! לַא!

כיון שראו התינוקות שיצאו אבותיהם, צצו ממחבואותיהם ויצאו. ראו את אבותיהם רצים וצועקים: לַא! לַא! לַא! מיד משכו בגלימותיהם וקראו עמהם. אף הם עלו על שער הכבוד וקראו מראש השער: לַא! לַא! לַא!

שמעו הנשים את קול בניהם והכירו שהוא קול של שמחה, אמרה אחת לחברתה: וַדאי עשה הקדוש־ברוך־הוא נס. מיד נתלבשו הן ובנותיהן במלבושי כבוד ויצאו לחוץ. וכיון שיצאו, התחילו מטפחות בידיהן וקוראות: לַא! לַא! לַא!

הציצו בעלי כלי־זמר דרך חלונותיהם וראו נשים מלובשות מלבושי יום־טוב מרקדות, אמרו זה לזה: שמחה בעיר! נטלו את כליהם ויצאו לרחובה של עיר והקישו בכל כֹּחם, עד שהגיעו קרוב לבית הכניסה.

אמרו, לא היה יהודי בשבוש שלא יצא להקביל פני לסונקה. היו מחזרים אחר שני היהודים וממַשמשים בבגדיהם ומחליקים את לסונקה דרך הבגד ומצייצים אליה בשפתיהם בכל מיני שמות של חבה. והקצבים הולכים לפניה וקופיציהם בידיהם ועושים מלחמה, למראית עין. והנפחים מקישים לפניה

ידו וקרע את פניו וברח. נטל הכפרי מלא פיו רוק ומרח על פצעיו ואמר:

רבונו של עולם, בוא וראה מה שעשית לי: יצאתי לקנות עוף ונגלה עלי חתול ולא הרהרתי על מדותיך; אמרתי אביא לעיר ומעלים לי שכר ואני עושה שבת; עמדתי לתפסו, ברח, ולא עוד, אלא שקרע את פני, ועכשיו היאך אני חוזר לעיר? – פתאם צעק צעקה גדולה ומרה, כי הכיר כי לסונקה היא.

עד שהוא עומד כך, נגלה עליו עני אחד. אמר לו העני: סימנים טובים עשתה בך אמך, שלא יחליפוך באדם אחר.

אמר לו: מלגלג אתה עלי, ואני מלא יסורים.

אמר לו: חס ושלום! אבל מודה אני לפניך, שעיר זו משונה היא. שבוש, מכל העולם הוצבר צערה. –

אמר לו: שתי טעיות אתה טועה, ידידי. אחת – אני איני משבוש; ואחת– שבוש אוהבת את השמחה.

אמר לו: אין לאדם אלא מה שעיניו רואות. פעם אחת נתארחתי אצל עשיר אחד ורבי ישראל שלמה שמו, ואמרו לי: פרנס העיר הוא; ואי־אפשר היה לי לפרוס פרוסה, מחמת עצבות שהיתה בביתו.

אמר לו: אף אני איני עצוב אלא מעצבות של ר' ישראל שלמה.

אמר לו: כלומר?

אמר לו: חתולה אחת היתה לו לרבי ישראל שלמה ולסונקה שמה וברחה. שמא אתה אומר: מה לך אצל לסונקה? אמַר לך: רואה אתה ידים אלו, כמעט שתפסו את לסונקה, רואה אתה פנים אלו, לסונקה שרטה שרטותיהם. ואילו זכיתי, הייתי תופסה ומביאה לפני רבי ישראל שלמה והוא נותן דעתו עלי, ועכשיו שלא זכיתי אני עומד ריקם.

פייסו העני בדברים. מיד נתפייס הכפרי ואמר לעני: רואה אני, שאתה הולך לעיר. אבל אמַר לך, שקשה לבוא לשם מחמת כעסם של העירונים, לפי שלא יצאו ישראל להקביל פני ההגמון שלהם. ואם תאמר מה נאכל? הרי כאן מַעין והרי פת בסלי, נטול ידינו ונאכל.

ישבו על קופה של עצים ואכלו.

כיון שישבו לאכול, הריחה לסונקה ריח מזונות. אמרה לעצמה: דומה לי ריח זה כריח ביצים ובצלים. אלכה לי ואריח! מיד קפצה ובאה וכבשה פניה בסל. מה עשו שניהם? כפה עליה העני את כנפי אדרתו. אף אותו כפרי לא נתרשל ונטל את האבנט שלו וקשר בו כרעי לסונקה ומיד רצו שניהם כלפי העיר והגביהו קולם קול גדול:

לסונקה, לסונקה הנה היא!

שמעו ישראל [illegible] הורים, התחילו מרתתים וקוראים זה לזה: אוי לנו כי אבדנו! עכשיו באים העירונים ליטול את נשמותינו.

אותה שעה אמרו הקצבים זה לזה: למה אנו יושבים ושותקים, עד שיערכו אותנו כעגלים. אם נפשותינו לא נציל, נציל את ספרי התורה. נזדיינו בקופיציהם ויצאו. [illegible] [illegible]יצאו, ראו שני יהודים רצים וצועקים: לסונקה, לסונקה

עשה הקדוש ברוך הוא? הקדים רפואה למכה! בלילה ההוא חלם שַמש הכנסת ככל הדברים האלה, וקם והחזיר כל הספרים לנרתיקיהם. וכיון שפתח אותו רשע את הנרתיקים, והנה כל הנרתיקים מלֵאים ספרים. מיד שסף הפחה את הרשע. אבל לישראל עשה טובות גדולות.

אמרה שבוש: אף אני אעשה כך! אמרו: אין סומכים על הנס! שלחו לר' ישראל שלמה ולא נענו. חזרו ושלחו ולא נענו. הלכו אצלו לשמוע דעתו. באותה שעה עבר פיני חולי רע, ראה אותו ר' ישראל שלמה דרך החלון ודפק בזכוכית. נכנס אליו פיני. אמר לו ר' ישראל שלמה: פיני, נו! הניח פיני ימינו על זקנו ואמר: נשבע אני בזקני, שלא אצא מן העולם עד שאביא אותה לכאן! כיון שראו, שר' ישראל שלמה טרוד, נמנו וגמרו לעשות אספה שניה.

ומה היו הגויים עושים באותה שעה? היו מוציאים את מקוות המים שברשות הרבים ומתקנים את הדרכים ואת הרחובות ומפַנים את השלג ואת האשפה ומסַידים את הבתים. ושרי האומות שואלים מישראל מטפָחות נאות ופורשים אותן לפני חלונותיהם ועושים מהן נוי בית. וישראל עומדים דלים וריקים, כי אזלת יד לעשות דבר.

ז

והעיר שבוש צהלה ושמחה. בתיה הומים ורחובותיה מלאים. נשים מוכרות בשוק צלמים וכל מיני מתיקה, עשויים בדמות ההגמון הגדול כשהוא מלובש בבגדי שרד ומלאכים קטנים אופזים בו וקופזים בו, שֶאָפוּ דודותיו של כומר העיר, כי אשה אין לו, והן מפקחות על עסקי ביתו. אף הן מרקו ושטפו איקונין של יראתם וכרכוהו בשיראים ונתנו בידיו קופה גדולה, ביום שיפתח לבם של האומות ויתנו צדקה. ובעֲבורה של העיר הקימו לחי מכאן ולחי מכאן וקורה באמצע ותלו עליה מיני דגלים וחֻפה של משי העמידו תחתיה, כדי שיכנס ההגמון בכבוד.

אבל ישראל יושבים בבתיהם ושרויים בדאגה, שלא נזדרזו לעשות יקר וגדולה להגמון ביום שיבוא לשבוש. למה יאמרו הגויים: שונאי אדם אתם, הגמון שלנו בא לעיר ולא נקפתם אצבע לכבודו. אף הוא ידרוש דרשות של דופי על־מנת לקנטר. אותו היום לא היה אדם מישראל בשבוש, שלא נצטער עם הצבור על לסונקה שברחה.

אותו היום יצא אותו כפרי חוץ לעיר, כי אמר: הן גויים רבים יבואו מן הכפרים ובודאי יביאו אתם עופות למכירה, אלכה לקראתם ואקנה עוף לשבת.

עמד אותו כפרי חוץ לעיר ואין גוי ואין גויה, כי כולם הלכו לעיר להקביל פני הגמונם. ויאמר הכפרי בלבו: ברצות ה' דרכי איש לא יעזבנו! עוד מלתו על לשונו וירא חתול ויצחק ויאמר: חתול או תרנגול ובלבד עוף לשבת! וילך לקראת החתול.

והחתול עמד במנוחה, כאילו המתין לו שיבוא. כיון שנגע בו, שרט את

טריינה לקיים את נדרה וקנתה חצי ליטרא נרות, ועד שהביאה אותם לבית־הכנסת לא נשתייר מהם אפילו זנב של פתילה.

שלח לו שמעון נתן, המחותן, את שינרא, והרגה מהם שינרא הרבה. נתקנאו הרבה בשמעון נתן ובקשו להביא חתוליהם דורון לר׳ ישראל שלמה, אלא שאותו מעשה בחֹדש מֶרץ אירע, בזמן שהחתולים יוצאים אל הגגות. יצאו אחריהם קלי עולם והתפשטו על הגגות וחזרו כשפניהם נפוחים ועיניהם טרוטות ובגדיהם קרועים וידיהם ריקות.

קבעה שינרא ישיבתה בביתו של ר׳ ישראל שלמה והיו מאכילין אותה ומשקין אותה והיא עושה את שליחותה. אף היא לְמדה זריזות את צירל טריינה. וכבר היתה אסתר מלכה מצַפה בלבה, שיתנחם בעלה אחרי לסונקה. אבל ר׳ ישראל שלמה הסיע עיניו הימנה. יודע היה ר׳ ישראל שלמה, שלסונקה לא מתה: חזקה על המת שישתכח מן הלב, ולסונקה עדיין אחוזה בלבו.

פעמים הרבה היה אותו כפרי בא לביתו של ר׳ ישראל שלמה, שישתדל אצל אלופה של שבוש, שיתן לו בית־מזיגה בחכירה, אבל ר׳ ישראל שלמה לא השגיח בו. בימים ההם הסיח ר׳ ישראל שלמה דעתו מן הצבור ולא דאג אפילו ל„מעות חטים״ לעניים. כל־זמן שהיו ישראל יכולים לעמוד בלי ר׳ ישראל שלמה לא היה הדבר קשה, אבל מעשה ולא היו יכולים לעמוד בלי ר׳ ישראל שלמה.

ו

מעשה שבאו גויים להחזיר לישראל את הבגדים החשובים שהיו שואלים מהם בשבת שלהם, בזמן שהם הולכים לבית יראתם, ואמרו, שרבן של כל הכומרים עתיד לבוא מן המטרפולין לשבוש. אמרו ישראל: במה נכַבד את ההגמון הגדול ביום שיבוא לשבוש? מנהג קדמונים: שר שבא לעיר, גויים יוצאים לקראתו בלחם ומלח וישראל, להבדיל, בספרי התורה. הם בשלהם ואנו בשלנו. היו שם מערערים שערערו על אותו מנהג, אמרו: חס ושלום, שנטלטל ספרי תורתנו לשֵם רשע מרושע, צורר היהודים. ומה נעשה אם ישיאהו יצרו הרע ויעשה לתורה שבכתב כמו שעשה חברו לתורה שבעל פה, ששרף כמה ש״סין. חזרו ואמרו: מנהג ישראל -- תורה! ואין לשַנות מן המנהג. אלא כדי למנוע מחלוקת, נוציא ספרים שנפסלו ונלבישם מעילים יקרים וכלי קודש, וזה ההגמון לא ירגיש. כיוצא בזה סח לפניהם ספרדי אחד, שבא למכור צמוקים ליין של פסח, שכן נוהגים בעירו בזמן שפֶּחה בא, נוטלים נרתיקים של ספרי תורה ומקבלים את פניו. פעם אחת הוצרך הפחה לבוא, היה שָם אדם רשע ובליעל, בא לפני הפחה ואמר לו: אל תדַמה בנפשך שהיהודים הללו נותנים לך כבוד כראוי. אמר לו: מנין לך? אמר לו: למחר הם יוצאים לקראתך וספריהם בידיהם, צו את בני ישראל שיפתחו את נרתיקיהם, ותראה שהם ריקים. למחר בא הפחה לעיר, יצאו כל ישראל לקראתו, מיד צוה הפחה שיפתחו את נרתיקיהם. מה

אל תיראי, טפשה! – גער בה ישׂשכר שד – : וַדאי נבלת הצפור נפלה מן הארובה לתנור, אני אינו בעל־שם ואיני עושה מעשה כשפים.

מיד נתגבר מוראה, אלא שנתחזקה וספרה לו כל המאורע.

כן! כן! – אמר ישׂשכר מתוך התול ולגלוג. – כנראה, הודיעו לך קודם שהודיעו לי. אם כן, מה ראית לבוא אצלי?

וכבר התחילה ציריל טריינה חוששת, שמא תפגום חס ושלום בדבור, אבל ישׂשכר המשיך דבריו ואמר:

הכל גלוי וידוע לפָני, ואי את צריכה לספר לי עוד.

מתוך־כך כפף כמה שרביטין כפיפות משונות.

עמדה ציריל טריינה לפני ישׂשכר שד מתוך יאוש, ועדיין לא שקלה בדעתה מה תעשה. נצנצה מחשבה טובה בלבה וקשקשה בכיסה, כדי להשמיע את ישׂשכר, שלא על חנם יהא טורח.

רבי ישׂכר! – אמרה כדי להחניף אותו.

מי כאן רבי ישׂכר? מי כאן רבי ישׂכר? – גער בה ישׂשכר בנזיפה. – סבורה את, שבעל־שם אני. אם תקניטיני, אֹמַר לך: בעל־שם ראה אותה וקטלה, כדי לעשות מעוֹרה קלף לכתוב עליו קמיעות.

ציריל טריינה נזדעזעה וכמעט נפלה אחורנית. ורגעים הרבה שלטה מין דממה זעומה, עד שנשמעה נשיבת הרוח בין הזרדים.

ישׂשכר קם ממקומו ואמר:

יודעת את מה שמצפצפים השרביטין? תשוב! מצפצפים השרביטין

הוציאה ציריל טריינה ארבע פרוטות ונתנה לו שכרו. ונזדרזה ויצאה קודם שינבא אחרת.

אבל כשעָמדה בחוץ אמרה לעצמה: נשים דעתן קלות! למה לא שאלתיו: אימתי?

בְּקשה לחזור – ונזכרה שאם חוזרים, סימן רע הוא לשונאיהם של ישׂראל. הלכה לבית אדוניה ספק מתוך תקוה ספק מתוך תרעומות.

ה

כל־זמן שהיה מוראה של לסונקה על העכברים, לא נשמע קולו של עכבר; עכשיו שנתעלמה לסונקה, היה קולם הולך מסוף הבית ועד סופו. ומעשה שנתעורר ר' ישׂראל שלמה קודם שהעירוֹ הַשַּׁמש, ובא לבית־המדרש בזמן שלא הסיקו את התנור. –

אמרו, כל אותם הימים לא פסקה מהומה מביתו של ר' ישׂראל שלמה. ש"ס היה בבית, של אבותיו היה, יד של צֶנזור לא שלטה בו, חברו עליו העכברים ועשוהו גל של שמות. כתבים היו בבית, גדולי הדור גנזום שהיו חשודים בש"ציות, חברו עליהם העכברים ועשאום גל של שמות. נזדרזה ציריל

ופשט את רגליו תחת השלחן: מצַפה היה ר' ישראל שלמה, שיהיו רגליו נתקלות בגופה השמן של לסונקה, אבל רגליו נשארו תלויות ברפיון. ולמי היה ר' ישראל שלמה דומה באותה שעה? לאדם שהוא חולם שהוא נופל מן הגג לבור עמוק, אף־על־פי שלא נפגע, אבל רגש של מטמוט הגוף מזעזעו. אותו לילה לא נתן ר' ישראל שלמה לבו לאורח, שהיה סמוך על שֻלחנו.

ראה האורח, שהשלחן מלא כל טוב וכלי הבית מעידים שבעל הבית עשיר, היה יושב ומתמה מפני־מה פניהם של אנשי הבית עצובים, כל־שכן בשבת? הואיל ועיקר דאגתו דאגת פרנסה היתה, לא היה יכול להעלות על דעתו, שיש דאגה שאינה של פרנסה. אבל ענוָה היתה בו ולא העיז לפתוח פה.

נזכר האורח, ששמע שבארצות המערב נמצא גביר אחד שאינו יכול לסעוד אלא אם כן מודיעים לו חדשות, וכל חמודות התבל אינן חשובות אצלו כספור המעשה, וכל מי שמסַפר לו דבר חידוש, הוא מיטיב עמו. חִשב בדעתו, כמה חידושים שמעתי בדרך, כגון מעשה הדרשן הרעבתן, או מעשה הסוסים התועים, או מעשה המוכיח שבשעת דרשתו הטיח ראשו בארון הקודש וגנב את כלי הקודש. כמה יש במעשיות אלו להצהיל רוח נכאים, כהני תרי אינשי שמבדחין עצובים (תענית, כ"ב). ואילו היה בעל הבית שומעם, היה מעלה לי שכר, והייתי קונה גריסין כאן ושולח לאשתי לעשות שם מסחר, אבל מה אעשה והעניוּת מעבירה אותי על דעתי, ואיני יכול לפתוח פֶה במקום גדולים.

ד

מיד לאחר הבדלה נתעטפה צירל טריינה במלבושי חול ונתגנבה מביתו של ר' ישראל שלמה והלכה אצל יששכר שד.

יששכר שד ישב סמוך לנהר ושם היה עושה מַטְאַטְאִים של זרדים, שגדֵלים על שפת הסטריפא. ולא היה אדם בעיר שהיה יודע להגיד עתידות כיששכר שד.

נכנסה אצלו צירל טריינה רעולה ובֵרכה אותו בברכת שבוע טוב.

אותה שעה ישב יששכר שד על ספסל של חמר, שיוצא מן התנור, וקלע זרדים למטאטא. הניח יששכר את הזרדים ונתן ידו על עיניו לראות מי בא. לאחר שראה אותה, שפשף שתי ידיו זו בזו ושאל: צירל טריינה, מה תגידי חדשות?

ענתה צירל טריינה בטרוניה ובקול בוכים:

הלוַאי שלא יהיו חדשות! כלום לא שמעת, שלסונקה ברחה?

יששכר שד, הוא בלבד לא שמע שמועה זו.

אם אין מודיעים אותי, איני יודע כלום! – השיב מתוך גאוָה ונתן אזנו על התנור, כאילו משם מודיעים לו כל. באותה שעה זע התנור ונזדעזעה צירל טריינה.

המנהג בכל העולם, שבחודש מֶרץ חתולים יוצאים על הגגות, ובודאי אף לסונקה לא פרשה עצמה מן הצבור.

אותה שעה נזדמן שם כפרי אחד, שנטרד מבית מזיגתו ובא להשתדל לפני רבי ישראל שלמה, שימליץ עליו לפני הפריץ, אמר אותו כפרי: הדלו לכם להתלוצץ. מי יודע איזה גלגול היתה לסונקה זו שנתעלמה.

גלגול? — קראו בתמיה.

מיד הביט לארבע רוחותיו ואמר:

אמַר לכם, מסתמא היתה לסונקה בגלגול ראשון שַמש של רבי ישראל שלמה, ולא היה רבי ישראל שלמה נוהג בו כראוי, כדרך שהוא רודה במשרתיו, כך היה רודה באותו שַמש. וכיון שאותו שמש מת, נגזר הדין, שירד שוב לעולם הזה, כי גם ענוש לצדיק לא טוב, ואמרו חז"ל, אוי לו למי שנענשים על ידו, שאין מניחים אותו שיבוא לגן עדן, וירד ונתגלגל בחתול, ועכשיו שרבי ישראל שלמה תיקן בלסונקה מה שקלקל בשמש והנשמה קִבלה תיקונה ונשלמו ימי הגלגול, שוב לא היה לנשמה זו מה לעשות בעולם השפל, הלכך נתעלמה לסונקה, ואני אומר לכם, שאין שום תקוה למצוא אותה.

אמר פיני חולי רע:

הלואי שאזכה בגורל, כמה ממון שעתיד רבי ישראל שלמה ליתן לי ביום שאביא לו את לסונקה.

שוטה! כשזוכים בגורל, מנכים מן הזכיות. אמור מעתה, מה איכפת לו להשם יתברך, אילו המציא לידי את לסונקה. מובטחני ברבי ישראל שלמה, שלא יקפח שכרי.

ג

ר׳ ישראל שלמה נזדעזע לאותה שמועה ולא בא בטרוניה על אנשי ביתו. אלא יגון זה שהיה מפעפע מעיניו היפות היה כמזכיר עָון לכל העולם. דומה, כל מי שלא החזיר לו את לסונקה, כאילו הוא הבריח אותה.

ובליל שבת הרגיש בעילומה ביותר. רגיל היה ר׳ ישראל שלמה כשהיה נכנס בלילי שבתות לביתו ופתח בשלום עליכם, היתה לסונקה מפזזת כנגדו ותולה עצמה על פיפין של אבנט שלו, ריח של קידוש ושל דגים עושה אותה פקחית ביותר, כדאיתא חמרא וריחני פקחין. ואף הוא היה משעשע לבו על־ידי תנועותיה ודילוגיה ומזַמר בקול נאה אשת חיל.

אבל בליל שבת זה נכנס ר׳ ישראל שלמה לביתו כמו לבית האֵבל ר"ל, ואמר שלום עליכם בקול נמוך וקידש על היין בקול נמוך, עד שנתמלאו עיניה של ציריל טריינה דמעות לקולו ונדרה חצי פונט נרות לבית הכנסת, ובלבד שתמצא את לסונקה. אף היא נתנה דעתה לילך אצל ישׂשכר שד, שיודיע לה היכן לסונקה.

בצע ר׳ ישראל שלמה על הפת וטבל פתו במלח וישב על כסאו בהרחבת

לזכור, אימתי ראתה את לסונקה והיכן ראתה אותה. מיד צעקה אף היא מתוך יאוש: הרי עדיין לא ראיתיה היום כלל!

הפכה זו פניה לזו והלבינה וזו הפכה פניה לזו והלבינה. והואיל ולא נפתח להן שום פתח תקוה, מיד גָבר יאושן. אם בבית אינה, היכן ימצאוה? מעולם לא ראו אותה קורות ביתו של שכן. לסונקה יחסנית היתה, והיתה מכירה את מקומה, בימות החֹרף היתה יושבת כנגד המדורה ומחליקה את עורה ובימות החַמה היתה שוכבת לפני הבית ומתחממת כנגד החמה. בואי וראי, היתה לסונקה אומרת, כל שיש בבית, יש בחוץ כנגדו. תנור ועכברים בבית, — חמה וצפרים בחוץ. טעתה לסונקה בשתי רשויות, ולא ידעה, שאף האדם — הוא יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא, — הסיק התנור ונתחמם הבית, הכל מאורו ית׳.

נזכרה אסתר מלכה בבעלה, שיכנס לסעודה ויטיל שירים ללסונקה ולא ימצאנה. פשטה אסתר מלכה שתי ידיה כלפי האויר וצעקה: לסונקה, אַיֵךְ?

ראתה ציריל טריינה יגונה של אסתר מלכה, אמרה ציריל טריינה בלבה: מאחרי שבעלת הבית דואגת כל־כך, סימן שאין אני חייבת באחריותה של לסונקה, אלא היא, ולא מִיָדי עתיד בעל הבית לתבוע את לסונקה, אלא מידה. מיד מצאה תנחומין לעצמה וחזרה לעבודתה.

היתה אסתר מלכה עומדת והוטטת בראשה כמעשֶׂיה בזמן שהיא טרודה בדברים שהם למעלה מן השכל. יהי מה, אמרה אסתר מלכה, את לסונקה לא נמצא מהרה, אלא מה אני מבקשת, יהי רצון שיתעכב ישראל שלמה ולא יבוא לאלתר לסעודה. מצַפָּה היתה אסתר מלכה, שהזמן יעשה את שלו. משל למוכסן שמסר לו הפריץ כלב, שילמדנו להתפלל בסידור. אמר המוכסן: אם אני מסרב, הרי הוא הורג אותי מיד, אלא אקבע לו זמן; בתוך כך — או שאני מת, או שימות הוא, או שימות הכלב.

וכיון שֶׁשָּׁפתה ציריל טריינה את הקדירות וקנחה את הסכין, יצאה לחוץ לשאול מפי עוברים ושבים, שמא ראו את לסונקה.

ב

עמדה ציריל טריינה ושאלה לעוברי דרכים: הראיתם את לסונקה? הראיתם את לסונקה? מיד ידעו הכל, שלסונקה ברחה.

התחילו מתלוצצים ואומרים: עכשיו יצטרך רבי ישראל שלמה להאכיל את עכבריו מן האפיקומן שלו. לאחר שירדו לעומקו של דבר החלו תמהים: מה ראתה לסונקה לברוח? כל־שכן בחמישי בשבת, בזמן שבית הבישול מלא דקין של עופות.

קפץ הדיוט אחד ואמר: הלא הדבר פשוט, הרי בחֹדש אדר אנו עומדים, ובחֹדש שחל בו אדר, חל גם החֹדש הנקרא בלשונם מֶרץ, וכבר נתפשט

לַסוּנְקָה

או

אדם ובהמה

מאת ש"י עגנון

א

פעם אחת, בחמישי בשבת, נטלה ציריל טריינה את הסכין לחתוך את הבשר, לא היתה ידה נשמעת לה. אמרה ציריל טריינה לעצמה: הרי כמה עופות עשית קודם היום ועשית סעודת ראש־חודש לטובי העיר ולא היית חוששת בידיך, ועכשו את חוששת בידיך. מיד רקקה לאחוריה ונעצה סכין בעופות וחתכתם חתיכות ונתנהם לתוך הקדירה, אף היא נטלה בני מעיהם והטילתם על הקרקע, כדי ליתן ללסונקה את שלה. אבל לסונקה לא באה.

צחקה ציריל טריינה בקרבה ואמרה: אִי לך, לסונקה, גדולה את מראה בפָני, נראה מי צריך למי!

וכאן טעתה ציריל טריינה. סבורה היתה ציריל טריינה, שלסונקה צריכה לה, והרי גלוי וידוע שאלמלא לסונקה, היתה ציריל טריינה פוסלת את הבשר בשהִיה. שתנועותיה של לסונקה מביאות אותה לידי זריזות.

באותה שעה נשמע קולה של אסתר מלכה קורא: ציריל טריינה, עשית?

הרימה ציריל טריינה את קולה והגביהה את הסכין למעלה וקראה: בעלת בית! בעלת בית!

נכנסה אסתר מלכה לבית הבישול ואמרה:

שוב „שאלה"?

נעצה ציריל טריינה שתי עיניה בפניה של אסתר מלכה וקראה:

לסונקה איננה!

אמרה לה אסתר מלכה לציריל טריינה: טפשה, המתיני עד שהיא תריח ריח השחיטות ותבוא.

רמזה ציריל טריינה בסכין על הדקין שמוטלים על הקרקע ושתקה.

באותה שעה נתכרכמו פניה של אסתר מלכה. נתנה אסתר מלכה דעתה

אך הן אב הוא לאסתר, אב... – וקרא בקול חולה, גֹנֵעַ:

– אסתר!... אסתר, בתי שלי!...

כדרך העולם, שאל שמחה הולכים ובאים גם אנשים שאינם קרואים, כן הלך ר׳ נתן־נטע מרחוק, כאיש לא־קרוא, אלא סתם לראות השמחה מה עושה.

על עברי פי־הקבר נאמו נאומים, יָרו ונִגנו האינטרנַציונַל.

מחוץ לבית־הקברות עמד וחִכּה ר׳ נתן־נטע הכֹהן. ובהִשָׁמע בפעם האחרונה זמרת האינטרנַציונַל, התנענע ר׳ נתן־נטע במלֹא גופו הצנום ושִׁוַע לשמים:

– יתגדל ויתקדש שמיה רבא...

ופניו הזקנים התמוגגו בדמעות.

בבית היתה דממה ואימה. את לוית המת דחו עד לשעה שתבוא אסתר מתרקוב. שני ימים חכה המת. מקץ שני ימים לפנות־ערב באה אסתר.

שם במסדרון נפלה אסתר על צוארי אביה ותבך.

— הוא איננו?... הוא איננו?...

— מה אפשר לעשות?... מה אפשר לעשות? – גמגם נתן־נטע בבכי.

אחר־כך נשתתקה אסתר, והיתה בפשטות גדולה, בלא בכיות ובלא דמעות, כאלו לא היה בר־מנן בבית.

נראתה אסתר כקמה והולכת אל החדר, שבו שכב הניך. ובאמת, אין נתן־נטע מבין, היאך יכולה אסתר שלא לראות בו בהניך כלל. אבל אסתר לא סרה אל החדר, שבו שכב הניך, כל הלילה ההוא.

ואז, כשקמה והלכה, יצאה את הבית ובאה אל החצר ואל הגנה הקטנה.

מעל ערוגות הגנה תלשה אסתר קלח צנון עָגֹל ורחב, זך ונקי כלֵב הגִנה הזאת, כביכול, כלִבו הזך של הניך, אספה עגבניות אחדות ושבה והכינה מאכל לבני־הבית.

בני־הבית ישבו ואכלו בדממה.

ישב ר׳ נתן־נטע לַשֻׁלחן ונחנק בכל חתיכה וחתיכה של צנון. לא יוכל... לא יוכל... רבונו של עולם!... כי יהרד ויִלָּפֵת לראות את אסתר יושבת במנוחה ולועסת... רבונו של עולם, מאיזו מדה? מאיזו מדה?... נִלאו העינים לראות והלב לחשֹב. אינו יכול לראות... חשך ועִוָּרון ומַחנק...— חטף ר׳ נתן־נטע ושאף בפיו אויר לנשימה... מחנק!... רבונו של עולם!... מה המעשה הזה?... ההנהגה הזאת תחת השמש?...

וזאת בקש ר׳ נתן־נטע בלבו: — לשמוע קול בכיה, בכי אסתר לשמוע, קול צעקה קורעת לב־אדם, כאדם שמבקש לשמוע דבר חבה ואהבה...

שאף ר׳ נתן־נטע בפיו אויר לנשימה:

— אסתר! אסתר...

טקטק השעון על־גבי הקיר, טַקְטֵק וטַקְטֵק.

אחר מטתו האדֻמה של הניך, לקול נגון האינטרנַציונַל בחצוצרות ובתֹף, הלכה כל העיר.

איש לא צעק ולא בכה במרירות גדולה.

כשמֵחים בשמחת־חג הלכה הלויה, במקהלות־שיר ובקהל רב.

אסתר הלכה בראש, בין תופשי הרובים.

הִנה הלכה אחר המטה חִורה, דוממה —

— כבַהֲמה!... — הראו עליה הנשים בעיניהן אשה לרעותה.

דומה, כמו בחֹזק־יד הוציאו את הניך לקברות, ובשמחה וטוּב־לבב.

— רבונו של עולם, שָפטה משפָטי... שָפטה משפָטי... — דובבו שפתי ר׳ נתן־נטע. — כבודו של הניך אינו מחול... אינו מחול...

– חנה!...

ואחר הפקיע את עיניו הכחֻלות מעל פניה של חנה ונתנן בין השמים והארץ, כאומר:

– חנה, השמים לך וכל חלל העולם לך!...

לא נראו לעיני חנה אלא חלל עולם ושתי עינים כחֻלות...

בעירה עמדו הבתים אורים כבגדים אחר הכִּבּסם. הרחובות – בשמחה גדולה ובחֵן אמתי ונפלא. הגגות והעצים – כמשבחים ומודים בשבח הארץ.

חנה נִסבה אחר העגלה אל ביתו של הניך.

XV

כל הלילה בער הניך באש. כל הלילה קרב הניך למלחמה, הניע בידיו וברגליו: אַס דוַא, אַס דוַא... הש.תצר, התנשא מעל המטה, תפש את חנה ולכדה ואמץ ידיה והכה באגרופיו על פניה –

נלחם – ונטה מפניה ושָקט וקרא בקול מֻפלג ונבהל:

– חנה!...

נוהר באש, דולק ויוקד, ופניו כארגמן, כפורחים בחֵמה, שכב וקרא:

– חנה... חנה...

כברבור לבן פרשה חנה על־פני מעמקי חשכת המטה:

– הניך!...

נצנצה לרגעים עינו הלוהטת ושוטטה, התנשא לוח־לבו. התנועעו צללים. כבדה הדממה.

נבהָלה ובוכה בחשאי ישבה חנה למראשותיו.

החבר הדוקטור יוֶקל יצא מאת פני החולה ולא אמר דבר.

נראָה בחוש, מה טעם השתיקה ההיא.

נתן־נטע בכה בחדר השני וקרא תהלים.

הניך התחבט על־גבי המטה וצוח: הוראו... השתצר, השליך בידיו, התנגח, הכה בדפֹן המטה.

חנה כפפה את־עצמה על־גבי הניך, אספה את ידיו ואת רגליו ועשָׂתן אגֻדה אחת, התאמצה לעצור בהן ולא יָכלה.

עמד מוטל על־יד החולה וקרא:

– חבר הניך, הקומַנדיר פיקלני מצוה עליך, שתנוח...

הניך נשתתק.

חנה צחקה בפנים מעֻותים מבכי.

לַבֹּקר מת הניך.

כששכב הניך לארץ ורגליו לדלת, הציץ מוטל בפניו וראה והנה פניו כפני יוחנן הטבלן, בברור גמור –

כפני יוחנן הטבלן!...

— ולשתות מעט מים מנהר אי־אפשר, לרוחות!... עפשו את כל המים, לרוחות!...

XIV

צבא המלחמה עבר בשיר בדרך אל העירה, ולפניו כל המלקוח בסוס ובעגלה. והבשורה באה עד העיר...

בתוך אחת העגלות שכב הניך מלכלך וטובל בדמיו, שפרצו מגרונו.

והנה זקנים, אנשים ונשים באים מן העיר.

— הורא! הורא!... — צעקו אלה ואלה.

ערבוביה. מרוצה. בכיות. קולות קוראים.

אבות ובנים נפגשו, אנשים ונשים, זקנים ונער נָשקו.

אבות ובנים, אנשים ונשים, זקנים ונערים, כֻּלם פרשו ידיהם אל מוטל פיקלני, חבקוהו ונשקוהו נָשֹׁק ובָכֹה. ויחנו על־סביביו כענן כבד.

ר' יחיאל מיכל הזקן, לבוש בגד־השבת שלו, נגש אל מוטל ומחה ב„טלית קטן" שלו את הזעה מעל פניו של זה.

ואף גורלנד, המשכיל הזקן, נפל על צוארי מוטל, העלים את עיניו ונשק לו בקצה סנטרו וגמגם:

— חבר פיקלני... מוטלי... מוטלי... —

לצדו של גורלנד עמד ר' נחום־בֶּר קיבלר ודבר:

— והוא כברזל־עשת זה שבא ממדינת הים, שֶׁאף־על־פי שנפחת ממה שהיה, הוא משֻׁבח יותר מכל המשֻׁבחים שבמדינה...

בהוד וגאוה — מוטל פיקלני. בהוד וגאוה צָעד מוטל לקראת חנה. מימין ומשמאל נהרו לפניו המון אדם ופִּנו לו דרך.

ובחורים ובתולות פצחו רנה:

— ... פוזורום זַקְלֶמִיוֹני — —

חנה באה במרוצה לקראת מוטל והתינוקת על זרועה, פרח־אורה על פניה וצחוק בפיה.

מרֹב ריצה קצרה נשימתה.

תפס מוטל לחנה בזרועותיו, חבקה ולחצה אל לבו. נטל את התינוקת על זרועותיו, נשקהו הגביהה למעלה מעל ראשו. התינוקת פרחה בידיה וברגליה למעלה...

וקול השיר עלה:

— אֶטוֹ בודיֶט פוסלֶדני — — — ווֹסְפְּרִיָנֶט רוֹד לוֹדסקוֹי — —

— והניך היכן הוא? — חרדה חנה והביטה על־סביבה.

— שט... — הראה מוטל באצבע כלפי עגלה.

כשנגשה חנה אל העגלה, שבה שכב הניך, הפנה אליה הניך את פניו המצהבים וקרא בשפה רפה:

XIII

נפוצה המלחמה על־פני שני עברי הנהר וַיֶרב הנהר לאכול בצוררים מאשר אכל בהם הרובה.

כעלותם בגשר בנהר, הם וכל מחנם ואכרים מן הסביבה עִמם, עַם רב, וסוס ועגלה לטעון את בִּזַת העיר, בעצם השעה ההיא הֹעלה הגשר ברעש ובקולות ולפידי־אש ויתקומם למעלה... רעש וקולות, גערת ברזל ואבן, אפֵלה ולפידי־אש – וירגז הנהר לקול מפלת הגשר וכל העם והסוס והעגלה אשר עליו.

לא נפל דבר מכל אשר חשב מוטל לעשות.

והשרידים אשר שרדו מהם, שלש שעות תמימות נוסָם לפני מוטל ויוצאי צבאו, והוא רודפָם.

כקציר־ארץ קצר מוטל ואנשיו, קצֹר ולַקט.

ארץ רעשה. שדות רגזו. ונהפכו כל מי הנהר אָדֹם.

בין דַהרות דַהרות לפידי־אש, בין תופשי המלחמה, בין קול „הוּרַא" ושאון־מלחמה, נִשׂאו פניו של מוטל, אקדוחו בידו, קִשורי כלי־המות על חזהו ורוח מתלהטת על סביבותיו.

ערוך כאיש לִשׂחות קפץ מוטל המימה, פרש אָרבות ידיו, חתר בראשו במים וישכב על צדו, והנה – נמצא וגם נתפש ראש־הצוררים – הוּרַא!... הוּרַא!.. – וסָחֹב אותו בפרע שערו, שָׂחֹה וסחֹב עד החוף.

– הורא, הורא!... –

והנע־ים הדביקוהו, הקיפו אותו מעברים ויגעשו.

רָטֹב עמד האכר בין הנערים, שרוולי בגדו יזובו מים ושׂערו יפיק אגלי־מים ויעברו על פיו, ועִקשות עיניו – אפורה.

– קומו הוציאוהו אל העץ ושם אדַבר אתו... – ופתח מוטל חֲלִצתו, הסיר חגורת־העור מעל מתניו, ויגש לעץ ויחכה שם.

לפני העץ נאלמו כֻלם. קומה מול קומה עמד מוטל והאכר ומַבָּט במַבָּט נִחת.

– מה שמך? – שאל מוטל לאטו.

– סֶמֶן.

– נו, סֶמֶן סֶרְדְצֶה, ולא תצא עוד בתוכנו... פְשט הצואר!

הציץ האכר בפני מוטל כתָמֵהַ לשֵמע אזניו. כהתח עינו הקשה ושחוק־שגגה נתיַגע תחת שפמו.

מוטל נתן את החגורה על צוארו. ויסבּו עשרות אנשים לאכר ויזוטטוהו ברגליו. ויתלהו מוטל על העץ.

בלכת מוטל מעל פני העץ החזיקו אחריו אנשי צבאו ויחרישו.

מוטל נגש אל חוף הנהר, נשקף על־פני המים המְכֻסים קורות־עץ וכלונסאות העגלות, כובעות ומעילים, מחה בשרוול מעילו את הזעה מעל מצחו הנוצץ, ואמר:

שאל הניך לאטו:

– מה חנה?

– לא־כלום.

נגעה דממת הלילה עד הנפש.

בשבילי לבנה דרכו של הניך, עד קצה שבילים אחרונים דרכו, אם כהולך, אם כישן.

הלך רוח ממרחבי השדות.

מצא מוטל פיקלני את גורלנד המשכיל הזקן מהלך בחוצות. יש לו לשאל את החבר פיקלני, היאך על־פי דרך השכל והדעת...

תקע לו מוטל באגרופו פעמים אל ערפו.

– כי מה עשיתי?... כי מה עשיתי?...

מוטל חזר ותקע לו בעץ־אקדוחו והודיעו, כי לבטלן ישן ומנוול ומשכיל שכמותו להשכיל ולהיות שרוי בביתו.

– לאט... לאט לך... לאיש זקן...

כבורח מפני האש ברח המשכיל הזקן מפני מוטל פיקלני ונתגלגל בגלגולים על־פני הרחוב בחשך.

XII

שני ימים עברו במנוחה. ביום השלישי בצהרים רצו על־פני הרחוב לאה׳קה ודבורה מרדכי־בתיה׳ס וסונקה ליבל׳ס ערמות וצרור שמלותיהן בידיהן מכסה על בתוליהן. הם נראו מעבר לנהר! הן, שלש הנערות, התרחצו והנה ראו – עולים...

שטפו אנשים ונשים וזקנים וטף רחובות וחוצות. מאחרית רחוב רצו נשים פרועות, נבהלות וקוננו בקול של קינות. נשתלחו אנה ואנה עינים מטורפות. שחו זקנים ורדפו. רדפו נערות אין־הבין. התעופפו שמלות, קפוטות... נשאו זקנים ועינים ופאות – בזעקה, במהומה ומבוכה.

בא ועבר במרוצת לא־סדרים מוטל פיקלני ואנשיו. דלקו ברזלי כלי־זינם על זרועותיהם.

נהדף אור ברחוב ונאסף.

נתרוקנו פתע חוצות כיצר שכרתוהו.

התנועעה על ענף־עץ לפני בית כתנת רחוצה ותהי כמבשרת בשורה רעה...

התרוצצה אשה אנה ואנה...

ודממה מסביב לרבקום.

רבצו רחובות שוממים. אף אין־יש רוח בהם.

קפאו שמים בבעותי־אור.

אין קול ואין קשב.

שממה.

לפני בית הרבקום עבר מחנה מחנה מזין, כל איש ישראל צעיר לימים.
לצדם צעד מוטל פיקלני, ישר מכף־רגלו ועד ראשו, ופקד מלזומה:
– אַס דוַא, אַס דוַא...
המחנה דרך בעז, עזה רגליו ועבר על־ידו של מוטל. התנועעו ידים אילך ואילך באויר, עלו וירדו ברפים. ונסב המחנה, חזר ועבר.
-- שירו! – חזק דבר מוטל אל המחנה הצועד.
– וסטוי, פודנימיסיא, רבוצ׳ נרוד... –
נשאו ידים ורגלים בשיר.
בשיר נכנס חיל־ההגנה המעט אל־תוך חצר הרבקום ושם נדם.
מאחורי כל בית ארב ליל־אימה.
המשמרות יצאו אל כל פנות העיר.
הבתים עמדו חשכים וכמתאפקים – מלאו לחישות, אנחות ותפלות; עוד מעט־מוער, דומה, והתבקעו.
הנערות העמידו דומם ליד מעכבותיהן כלים ממלאים וזמצת־גפרית –
ותשקוט העירה.
מזמן לזמן נשמעו קולות השומרים:
– עמד! מי הולך?
והשיב ההולך בלחש:
– הים סוער.
מוטל פיקלני חזר בעיר לראות במשמרות, שֶׁשָׂמָן אל משמעתן;
מצא את הניך סובב ברהוב וקרא:
– עמד! מי הולך?
– הים סוער...
נגש מוטל אל הניך, הציץ לו בפניו ואמר:
– את, חבר הניך...
– כן.
– נו, מה, חבר?
שתק הניך. קפאו רשמי־פניו והחוירו לאור־הלבנה.
מתחה הלבנה שבילים כחלים על־פני חוצות.
– חזק ואמץ, חבר הניך, עוד יהיה יום־מלאכה לנו!
– יהיה.
הפליג הניך פניו למעלה.
נסתבכה הלבנה בעננים.
חשב הניך בדעתו, משל כאדם יום אחד לפני מיתתו.
– שמא, חבר, מחר נמות פתאם – אמר מוטל בבת־צחוק – ואתה חושב לך!...
גדלה ועלתה מחשבה כבדה עלה והעב, עלה והחשך בדממת הלילה.
קרא ינשוף ויללו: או או או...
דממה. מורא.

X

בראש חֹדש אב, שחל להיות ביום ג׳ לשבוע, ירד הניך מעל המטה. בחדֹש אב צריכים למַעט בשמחה, בודאי הודאי... צריכים לבכות – והיה ר׳ נתן־נטע שָׂמֵחַ! צהֹב בחדוָה!

לא יכֹול בשום־פנים ליַחֵד לו שעה ביום, כדי לשַׁבר את לבו. התחזק לגנוח והכריח את־עצמו בכל כחותיו להתאבל ולא זכה לאבלות – פרצה החדוָה מכל פניו!

מה לעשות כשיש לאדם שמחה גדולה, הר של חדוָה?

בו ביום של ראש־חֹדש נפוצה השמועה בעיר: אין טוב, גוואַלד, אין טוב...

והיו מהלכים יושבי העיר ומתלחשים ביניהם ומסַפרים על־דבר הרוצחים, שחזרו ונתגלו במקומות האלה. כבר עיָרה פלונית נעשתה תל־עולם ויושביה נהרגו לפי־חרב.

לא יכֹול ר׳ נתן־נטע להבין בשֵׂכל בשום־אֹפן.

– אי־אפשר... אי־אפשר... כן, מוטילי? מוטל, אי־אפשר!... אני מרגיש יותר מכם... כשהאדָמים עומדים כהר גדול... צירו לעצמכם היטב הענין ותראו: אי־אפשר! יש לי בטחון כזה, ברור ממש בלב... מן הסתם, הידיעה שלי גדולה משלכם...

– על־מה תצעקו! – נותן מוטל בתקיפות בקולו על היהודים והיהודיות, שנתכנסו לפני בית הרַבקוֹם ונדחקו ותִנו ונאקו ובכו וצעקו.

– מה לך, מוטילי, – יענהו ר׳ נתן־נטע כהן, – יצעקו להם בני־ישראל... וכי רוצה אתה, חס ושלום, להעביר עַם ישראל על אמונתו? וכתיב: ויצעקו בני ישראל...

– איש לביתו, אזרחים!... הֵי נו, איש לביתו!...

XI

נִתנה מרה שחורה בעיָרה. מְקפים ומעֻטרים באבלוּת עמדו הרחובות ורוח נכֵאה להולכים בהם. פרוצי־גג ופרומי־קרשים קִבצו הבתים המבֻקעים והמצֹררים אבלות וכבֵדות ונשתקעו כַקֻפסאות האלה של צדקה, שבהן נותנות היו נשי ישראל צדקה לעניי ארץ־הקֹדש בעבור נשמת מאיר בעל־הנס. כמטבעות־הנחשת הכבדות בתוך הארגזים הקטנים נחו בבתיהם איש ואשה, זקן וטף. הקומה הגבוהה של תכלת הערב הִשרתה אימה.

בעיר הֻכרז מצב־מלחמה. חדלו עוברים בחוצות מיד לאחר שקיעת החַמה, כי לא יוכל איש להֵרָאות בחוץ לאחר השקיעה.

בלוּלים התרוצצו אנשים. נסו צללים. תכונה. התאפקוּת. שָׁלח להב פגיון, הורקה חרב. בעד החלונות נשקפו פנים מבֹהלים.

פְּעָמה רוח חרדה בעיָרה.

IX

הניך נפל למשכב. למשכב ממֻשך. שתי פעמים פָרַץ דם מגרונו. החבר הדוקטור יוקֶל אינו מגיד דבר. עותק. יש לו כחד גדול לנתן־נטע מפני שתיקתו של הדוקטור יוקל. אינו יודע נתן־נטע מה יעשה. מבֹהל יביט על כֹּל מכביב, ודומה, הנה יהטוף את כֹּל בידיו בבת־אחת. לבסוף התחיל להתפלל ולהתחנן הרבה ולשפוך לבו לפניו יתברך ולאמר „תהלים" בהדרגה, מזמור אחר מזמור...

„... עורה, למה תישן, אדנָי! הָקיצה, אַל תזנח לנצח" — — —

סוחר גרוע הוא ר' נתן־נטע, כמו שנראה בחוש. כל ימיו עָסק בעניני העולם הזה בלי לאות ועיכות, ולבסוף הוא מבקש תרנגלת בעביל בנו לעזור לו ולסעדו ואינו מוצא. פוסק ר' נתן־נטע מלאמר תהלים, שוהה במחשבותיו ומביט על סביביו, כאומר לתפוס את כל העולם הזה – ששים ושלש שנה, ימים ולילות, לבסוף – אשתו עזבתו, נשמתה בגן־עדן מנוחתה; בנו – המקום ירחם עליו... בתו נדדה כצפור נודדת מִקִנָה, והילדים – יתומים קטנים, רעבים ללחם, ואין בידו לפרנסם ולכלכלם... אך שבעתַים גרוע הוא הניך, גרוע מגרוע... הניך זה, שכל ימיו עָבד ויָגע ביגיעות גדולות של לב ונפש, עד שלא רצה שום דבר בעולם, אלא כמלאך ה' צבאות, הכל באהבה וברחמים ובהבה גדולה, הפקיר את־עצמו על רחמים ואהבה ואמת, נתצקש על אהבה ורחמים ואמת בעקשנות, כתינוק כי יתצקש, – וכשבא לחשבון, לא נשאר בידו כלום. בעשרים ושמונה שנה... „למנצח על שושנים לבני קֹרח" — — —

כחֲמרות צהֻבות עמדו האורות בחדרו של הניך, והשדה הכבֵדה מַפנה – כמרה־שחורה כבֵדה. ימים ולילות ישבה חנה למראשותיו של הניך. ושתק ר' נתן־נטע בזה הענין הרבה מאד. אי־אפשר להבין דברים אלה היטב... עָצַם ר' נתן־נסע את עיניו מֵראות בשום דבר בעולם... ובכל פעם התחיל לאמר תהלים ביתר כַּונה וביתר נהימה, כאִלו עדַיִן לא נכנס כלל לעבודתו זאת, רק עתה הוא מתחיל, וכן בכל פעם ופעם.

קודר כבית־הכנסת הישן יושב היה ר' נתן־נטע תחתיו ימים כלילות ומתפלל. לא הוא עצמו התפלל, אלא אחד התפלל בתוכו, והוא עצמו כבית־הכנסת הישן, כביכול, ואחד שיושב ומתפלל בתוכו. וצריך שיהיה כֹּח לעמוד ולהיות בית־כנסת! כתפיו וגבו כואבים עליו, וידיו נפולות ונובלות וראשו שמוט... אז הרגיש ר' נתן־נטע בכאֵב של בית־הכנסת הישן, כביכול; כל קוֹרָה מקיר וקיר של בית־הכנסת זעקה אליו בקול גדול ונורא, בוקע הלב, כל אבן וקרש שֹועו אליו מחמת כאֵב עמֹק, והיה כהֹלך ר' נתן־נטע לפני בית־הכנסת ופניו מעֻוָתים...

הכחילו השמים ממעל לבית־הכנסת ורמזו למעלה בסוד ה' ליראָיו, ורמזו ביראה וברחמים וחסד, גבוה מעל גבוה... בפחד ורעדה עמד ר' נתן־נטע וראה בדמיונו: – יראת השמים ורחמיהם וחסדם ושתיקתם, גבוה מעל גבוה — הם במדרגת הגדֻלה והרחמים והשתיקה הגדולה של הניך, ונמס לבו בקרבו...

ביד רועדת חזר מוטל ומזג את המשקה לתוך הכלים.
נשפך המשקה על־פני כל השלחן.
– ודי בזה, די בזה... – התחננה חנה.
– לא־כלום, חנקה, – השיב מוטל: – באשר ישתה, שם ישפך. כן...
– ודי בזה, די בזה...
– לא, אין זאת התַ... התַכ–לית האחרונה... חבר הניך!... אתה – נפש... אני – רוח!... אני רוח, אַחָא!... חֶה־חֶה... רוח אין לך, חבר!... אנכי! אנכי!...
נורא ונעים ועז נשפך הַסמוהון אל־תוך הגוף. בתוך כל ספל נסתַּים דבר־מה... דבר־מה... פעמים נדמה הניך לעצמו כיושב מְשרש בתוך גלגלים סובבים ונעים, פעמים כיושב סתם והוא חלול בתוכו ועמק קצת...
נסה הניך להגביה ידו ולא יכול. יש מונעים גדולים! נתישב הניך בעצמו היטב והרגיש, כי בקל יוכל ויזיז את ידו, אם ישברו לו את לבו בקרבו...
– שַׁברי לי את הלב, שַׁברי לי את הלב... – התחנן בבהלה ובקול־פחד לפני חנה.
בְּעֵרָה וְעָקָה אדמה בתוך גופו של מוטל.
השליך הניך את ידיו על צוארה של חנה. מה־טוב להשליך ככה את־עצמו ולסמוך, לתלות את־עצמו ואת כל התלוי בו!...
עָצַם הניך את עיניו, סגר את פיו והשתיק את פניו, אין להעריך ולשַׁער...
– חנה, חנה... – לָחש בלחש גדול אל פני חנה. – חביבה, אהובה... חביבה... חביבה...
– יקד בי!... הצהילני, הקניאני!... – כָּפה מוטל את הבקבוק אל פיו. – חבר הניך!... אתה ישן? אתה מאמין? אתה רואה?
– חנה, חנה!... – עורר מוטל ביד את חנה ויטלטלה אילך ואילך.
נמשך מוטל בכתפיו למעלה. התנודד אנה ואנה ויעמוד על רגליו. נתעלה ראשו.
– רוחי מתקבצת בתוכי!... – קרא מוטל. – רוחי!...
– חבי – בה...
– אלהים קורא לי לעבודתו! – הפנה מוטל את שכמו בעז. – רוחי מתקבצת בתוכי!...
שלח מוטל את רגליו הארֻכּוֹת אל מול הדלת.
– מוטל, מוטל, לאן זה אתה?
חנה רדפה אחריו להשיבו למקומו.
הניך מְשמש בראש עצמו לראות, אם הוא חי.
כן, חי.
חנה נהגה את מוטל ביד.
על מפתן החדר עמד מוטל:
הרוח מתקבצת בתוכי... – –

– אֶטוֹ בודיֶט פּוֹסְלֶידְנִי!... – זעק מוטל. – שְתוּ, שֵדים!
– לא, מוטל, מה־זה?
– אִי רֶשִיטֶלְנִי בּוֹי! – שורר מוטל לתוך פניה של חנה.
חנה הֵסֵבָּה פניה.
מוטל עמד מִיֻזע ופרוע־ראש ויפשט אגרופיו לפניו. מבקש הוא מוטל לעקור שור. לעקור עיר מבקש הוא! שמא רוצה הניך, מיד יַזעיק את כל העיר ותעמוד כל העיר בשלֵמות ותצוַח לפניו: נעשה ונשמע!... נעשה ונשמע!... שמא רוצה הניך... כל העיר!... נעשה ונשמע! – על מה שלא כתוב בתורה...
– חבר הניך!... חבר הניך... רעיוני נבוכו, חבר!... נבוכו רעיוני!... מרֹב האש הבוערת בקרבי!... רועד לבי בקרבי לאש בוערה... לנֹגה... לחולל השמים בדינַמיט, כמרכן!... הנה – לעולם שהֻדלק בפעם אחת עד למאד ויתרבה האור!... רועדות עיני לראות קולות ולפידים...
נעץ מוטל את האקדוח בינו ובין הניך ויקרא:
– שתֵה לשֵם האקדוח!
חנה תפסה את ידיו של מוטל, כפפה עליהן את ראשה וצרחה:
– מוטל!...
מוטל הוציא ידיו מתחת ראשה.
הניך שתה.
הפליג המשקה את לבו בצער ובחֳלִי עצוב.
הגביה מוטל את הבקביק, נסתכל בזכוכיתו העבה והשמיטו אל תחת השלחן. נטל בקבוק שני ומִלא ממנו את הספלים.
ישבו בשתיקה ושתו.
מן החדר השני נשמע קול־בכי של הילד.
מוטל יצא מֵעִם השלחן, התנודד אנה ואנה והלך מול פתח החדר.
חנה נבהלה ללכת אחריו.
משחזרו והתינוקת בזרועותיה של חנה, חזר מוטל למקומו וחנה הפכה עֹרף להניך וישבה והיניקה את ילדתה.
– זה פרי אהבתי... – הראה מוטל באצבע כלפי הילדה וטפח במלא ידו השכורה על שכמו של הניך.
חנה נתנה בו עיני־תרעומות.
– לא, לא, לא אוסיף עוד... לא אוסיף... לא...
חנה טפחה בידה על ילדה:
– אוּ אוּ אוּ אוּ...
מוטל והניך ישבו והוסיפו ושתו.
– איך זה יתכן, הניך!... – הביטה חנה בתרעומות בהניך.
– „הוליעס, הוליעס, בייזע ווינטען"... – כבש מוטל את ראשו בזרועותיו וילל.
לָהוּט ונבהל נשפך הַסַּמוֹהוֹן אל־תוך הפִּיות. שָרָה שכרוֹן כקלִפּת שחוֹרת על קצות האצבעות.

כששב מוטל ובא אל החדר לא ראה את הניך.

– ואיה הניך? – פנה מוטל כה וכה.

הניך היה במקומו, רק הניח את ראשו על ברכיה של ח..

מוטל הדליק את הַלַּמפוס הקטן נטול־הזגוגית.

התחילה אש הַלַּמפוס לצמוח כנגע ספחת שעל ברכי הילדים.

הניך זקף את ראשו וישב.

הֶעלה מוטל את השלחן סמוך למטה ואחר־כך הזיז את הארגז עם יושביו יחד והגישו לפני השלחן.

וכך ישבו למשתה.

מזג מוטל מהבקבוק „סַמוֹהוֹן" *) אל הכלים.

– אין צֹרך, אין צֹרך... – אמרה חנה בקול נמוך וסלקה את הספל מעל פניה.

– לא, חנה, וכי מה?...

עמד מוטל על רגליו והוציא מתוך נרתיקו פתי־לחם וחתיכות נקניקים של בשר־סוס.

– משמע, שותים אנו... – פָּתח מוטל. – בתחִלה נשתה לשֵם הריבולוציה!

הקישו בכלים, כלי בכלי. מוטל העביר את ספלו שלו לפני אפו, הריח בו והריקו בנשימה אחת אל פיו.

אחריו הריק הניך. חנה לגמה מכוסה לגימה אחת ונתעוּתו פניה.

בתוך חלל הפה נהצבה להבת־אש. חמימות בעינים ולב בוער בגוף.

חשו וקִנחו בלחם ובנקניקים.

מוטל חזר ומִלא את הכֵלים.

– אוּ, יוֹקֵד... – נשבה חנה בשפתיה.

– ועתה נשתה כנגד...

– אין צֹרך יותר, – הפסיקתו חנה, – אל תשתה, הניך... אֲסוּרה עליך השתיה.

– שְתֵה! – קרא מוטל.

שָתו.

כָּפה מוטל את הבקבוק על־גבי הכלים. הבקבוק נבע והשפיע.

– אל תחשה, חבר הניך!

הניך לא החשה.

– כחסידים ולא כבטלנים!

שָתו, לא בטלו.

– אל תשקוט!

הניך לא שקט.

כמתגָרים זה עם זה הריקו ספל אחר ספל.

חטף הַסַּמוֹהוֹן את דעתם שלהם.

*) יי"ש עשוי בידי ההמון באֹפן ביתי, ומזה שמו.

מוטל הולך כראוי, ישר ובקומה זקופה: מֵעַל, כל האינטרנציונל משגיח בו.
ליזר השמש לשבבר משמיע:
– ר' יהודי, לקְדֻשה...
משַחקים ילדים בחול, מכֻסים בשחין ובצרעת על ברכיהם.
הלך ר' נתן־נטע אנה ואנה סביב הבימה העשויה מימים ראשונים שלפני
חמיל הצר הצורר – צריך לקרוע לבב איש ולצעוק ולזעוק... עד שהזר גורלנד
ונטל את מקלו, כּפר־נפשו, ויצא והלך לו.
עמדו הזקנים והתפללו ביחידות.

VIII

כֻּלו דמדומי השקיעה. הדמדומים היו צהֻבים – גופניים, גשמיים. למעלה
ולמעלה עד השמים עלה ערב.
סמוך לביתו פָגע מוטל פיקלני בהניך.
– מאַין ולאן, חבר הניך?
– מִלא־אַין וללא־אן.
– מַרשרוטו!...
שתקו.
עִפְעֵף מוטל בעפעפיו, כאִלו נגעו בבבת־עינו, ואמר:
– חנה שאלה בשלומך.
רגע אחד הביטו זה בפני זה.
חזרו ועמדו בשתיקה.
פָתח מוטל בקרירות של כֹּבד־ראש:
– מפני־מה אין אתה בא אצלנו?
– אבוא.
– בֹּא!
נשמעה לו להניך מדבָרו של מוטל נרגנות של כעס ואִיום.
– אבוא!
– תכף.
– תֵּכף!
הלכו.

בבית היה חשֶך. הניך ישב על־יד חנה על־גבי הארגז.
חנה ישבה בדממה.
על־גבי השלחן נח נרתיקו של מוטל כמַפֹּלת שחורה.
מוטל עמד באמצע החדר.
– אלך ואבִיא מעט משקה... – אמר מוטל בעצלות.
הרכין את־עצמו לזוית האפלה.

הַזֵּעָה מעל מצחו ונראה לעצמו כיושב ישיבה רבה ועצומה בתוך הקיץ פנימה, בתוך אור החיים באמצע.

באמת לאמתּה נאה לו להניך לגנוז את־עצמו במטה, לעשות לו „מעמד" במטה... המפשה ברְאָתוֹ מעשה רע...

כן, אין לו קֹרת־רוח מַרְאָתוֹ.

אדם כשהוא קטן – נזכר הניך במה שֶׁשָּׂחה אמו מעל ערש־דוָיה ימים לפני מותה – הרי הוא מהלך על ארבע. גָּדֵל – הרי הוא מהלך על שתים. זָקֵן– אומר: שוב איני רוצה ללכת, שָׁאוּני. טוב, – משיבים לו הבריות, – יִשָּׁאוּך, אבל שָׁמָּה בלבד ולא חזרה. מילא – משיב זה – מכל־מקום שאוני...

– הניך, הניך!... – הגיע קול הנערות.

הניך נשא עיניו לשמים: שם עננים צפים וצפים.

VII

בבית־הכנסת הישן התהלכו ארבעה זקנים נִדחים. ר' נתן־נטע התהלך סביב לבימה בדאבון־פנים ובכליון עינים זקנות ועגומות, – סביב הבימה הבנויה על עמודים דקים תְכֵלים ומעֻטרה מלמעלה בעופות טהורים פורשי־כנפים, אריות גבורי־כח וצבאים קלים, אשכלות ענבים, תמרים ורמונים ושאר מינים, שבהם נשתבחה ארץ־ישראל, כֻּלם עשוים עץ, מימים ראשונים, מזמן שלפני חמִיל הצורר.

וזאת להוי ידוע:

הנה יצא ר' נתן־נטע כהן אל הרחובות ויצעק: „גוואלד, יהודים!..." מרגיש הוא בנפשו צֹרך מֻכרח לצעוק ולעורר את כל העולם בצעקתו.

לפני בית־הכנסת התהלך לֵיזר הַשַּׁמש לשצבר והשמיע לכל עובר:

– ר' יהודי, לקֻדשה... סַיע לדבר־מצוה... ר' יהודי, חושה, חושה: חסר רק אחד למנין.

המשכיל הרַוָּק הזקן גורלַנד נתישב בדעתו להטות חסדו לקהל־ישראל המְיֻתם ובא אל בית־הכנסת. והנה שלשה זקנים בלבד לנגד עיניו, והרביעי – ר' נתן־נטע כהן סובב והולך על־יד הבימה. החזיקו בו הזקנים המועטים ולא נתנוהו לצאת לפני שער החצר – לפני שער החצר בלבד – עד שהניח כֹּפֶר־נפשו את מקלו, זה המקל הצשוי עגילים עגילים דקים וגֻלת־הכֹתרת של נחשת עליו.

– חבר פיקלני, בֹּא ותחטוף קֻדשה...

מוֹטל מיטיב צצד והולך ברחוב. נרתיקו תחת בית־שחיו, אקדוחו על ירכו ופניו צהֻבים. דומה מוֹטל כטעון חבילות חבילות של שמחות, כאקדוח זה, הטעון חבילות חבילות של כדורים.

– נוּ, חבר פיקלני, הֵאסף־נא אלינו, עשֵׂה מצוָה וכַבֵּה לך מעט עבֵרות.

– אל אבותיך אאסֶפך, בטלן ישן ומשכיל!...

– חבר פיקלני, הרי קומוניסטים אנו, אין אנו יכולים ביחידות, אלא בצבור; קומוניסטים גמורים, כשם שאני יהודי...

– כך סמך את ראשך ועצם אחד מקצות פיך ופתח משנהו ויצא ראשו של יוחנן הטבלן, לריוחות.

חנה טפלה בקומקום ובגז.

סוף־סוף הגישה לשלחן חמשה תכוהי־אדמה קרים, ככל אחד של נחשת וספל אחד כרסני של הרסינה, כוס אחת עשויה מחציו של בקבוק ירק, וקומקום של רותחים.

בהרחבת־הדעת פתח מוטל בסעדה. הניך בקש ללכת. מוטל העביר באצבעו כנגד עיני עצמו:

– לא!

באמצע הסעדה נבורה התינוקת משנתה ותקרא בקול־בוכים. מוטל גבהל לקפוץ ממקומו. הניח בקבוק הרותחים.

חנה הפנתה ראשה אל עבר פני הפתח ופניה הסמיקו.

מן החדר השני הגיע קול נדנוד של עריסה־עץ מטפחת באגפיה ברצפת. נסתכלה חנה בהניך.

כפורש כפים בנפילה פרש הניך ידו אל כפל הרותחים.

VI

עמדו ימים של חיות ממשכה בעירה. המשיכו שלוליות־הרפש בחוצות אור־שמים. הגדרות הפרוצות גרמו להארות גדולות מכביב לבתים. מרחוק עלו המרחבים הערטילאים של השדות בדרך יער לשמים. עמד חוג־שמים נחמד מאד בעגולו. אמרו עצי הצרבה והשיחים הנמוכים – אקדמות. כמבחר פנימיות־הארץ נמשכה פרשת הנהר באחורי הציר. הטה הנהר תכלת ושלום.

על חוף הנהר נמצאו שלשה מוטות עומדים בסמוך זה אל זה, ועליהם מודעות כתובות:

לגברים –

לנשים –

לסוסים –

כמקום רחיצתם של כל מין ומין.

גברים וסוסים לא רחצו כלל במי הנהר, ופשיטא: סוסים לא היו לגמרי במציאות בעירה, וגברים – לא היה לבם נתון לכך.

לפני העמוד במקום המיחד לגברים שקעה תכלת הנהר בין זרועותיהן הערמות של עלמות רוחצות.

– הניך, הניך!... – התרוממו העלמות על־גבי תכלת הנהר וקראו בקול, ומיד חזרו ונפלו למים בצחוק ונראו ראשים זכים בלבד צפים על־פני תכלת המים.

– הניך, הניך!... – קפצו למעלה עד חלציהן וחזרו ונפלו המימה ורחפו בשחיה אחת, אשה אל אחותה, ואחזו יד ביד והשתעשעו באהבה.

הניך ישב בחלישות־כחותיו על־גבי העשב, מחה בידו הארכה והרזה את

הלכו זה על־יד זה בשתיקה. מוטל צָעד והלך גבה־עינים בצעדי־און, מעשה־חַיָל, כאומר:

הנה אימתה וסכנה, אך אני איני מפחד... אני מוליך את הסכנה אל ביתי פנימה...

והניך כִּוֵן את פסיעותיו על־פי צעדי רגליו של מוטל והלך.

מעל מפתן הבית קרא מוטל בשמחה לאשתו:

— חנה, מהרי בזריזות, אוֹרֵחַ!...

— בטוב בעיניך שֵׁב, אם בַּמִּטה ואם על־גבי הארגז, — השמיע מוטל, — אין אף כסא לשֶׁבת. לרווחות!

ישב הניך על־גבי הארגז.

חנה דבריה כמוסים אִתה ועיניה כבושות. רק לרגעים משתלחות עיניה בפני הניך. בפניה עומדת הָארה חִורה.

— נשתנה הניך מאד... — אמרה חנה.

יִתּכן.

— ומה חייה של חנה?

החיים כאשר הם.

וכמו נפטרו מלְדַבר עוד, ישבו ושתקו.

איזה השפעות זרות ירדו לחדר.

— על־מה־זה נפל לבכם לדאג? — דלג מוטל אֶדן החלון.

— אין איש דואג...

— לא! — נענה מוטל לחנה. — בקול כזה אומרים וְדוּי... אין דאגה כלל בעיר, אין כלל דאגה בעולם!... דהַינו, לגמרי!

חנה גחכה.

דממה.

— ואם־כן מה אתה חושב, חבר הניך? — שִׁבר מוטל את הדממה. — דהַינו, מאחר שאתה איש מאנשינו ואתה חושב מחשבות, מה אתה אפוא חושב?

אין הניך חושב כלום.

— גם זה טוב. גם זה טוב בעינַי מאד... כי דקדוק אין צריכים, לרווחות.

ישבו והאריכו בדממה.

— גם צריכים, חנה, לאכול דבר־מה, הַאִ?

דומם קמה חנה והתחילה עוסקת בקומקום.

הוציא מוטל את כיס־הטבק.

— הבה נעַשן...

ואחר שישבו בשתיקה ועִשנו כל אחד כפי־דרכו, מוטל זורק מתוך פיו עמודי־עשן, והניך — קְצֵה שפתיו האחד מְעֻצָּם ומִשְׁנֵהן פתוח ומעלה עשן.

נמשך אליו מוטל:

— אתה... כי הנה מי אתה. יוחנן הטבלן! חַה־חַה־חַה...

הניך נשא אליו את עיניו. לא ידע מה הוא אומר.

– אפס קָצהו, מוטילי, אפס קצהו... – מתרחבות פניהן המצֻמקות של הזקנות ועיניהן תוהות בידיו, שמפשפשות בתוך נרתיק־העור.

מוטל מוציא פתי־לחם משוחות חמאה ומריקן בשתי ידיו אל־תוך כפותיהן הרועדות של הזקנות.

– רַב עתה! – אומר להן מוטל ומקיש בידו על־גבי הנרתיק וכופלו בשְׁנַיִם.

– נֹעַם עליך, מוטילי, בכל אשר תפנה ובכל אשר תלך, רִפְאוּת לראשך, כאשר רְפֵאתָ ללבי ההרוס, ורֹב שלום לך ולהֲנקה שלך ולזרעך הילדה, כה יתן ה׳ לך וכה יוסיף עליך ברֹב ברכה לאלפי רבבה כצמח השדה...

– נו, נו, טוב טוב...

– צְנַף בנו ה׳... צָבוּ רגלי, צבתה בטני, לַצבות להם לשונאי ציון ולא לחדול...

– אין דבר, סָבות יקירות, עוד תזכינה לראות בנין היכל ואולם כזה!... – בִּשֵׂר להן בשורה. – תזכו, אני אומר לכֶן, כי פי מוטל דִבר!... עולם חדש גדול בא, זקנות... אשרי שיחזיק בחֹדש באֵלה העתים, אשרי!...

– הלואי, רבונו של עולם, והיה כאשר אמרת... אולי תצמח מזה איזו טובה.

הולך מוטל ברחוב, נגש אל חלונו של הניך ועומד.

– חבר הניך, אָה, חבר הניך, צא!...

נזקף ראשו של הניך מאחורי גדר גנתו.

– בּמַאי לא תבוא אצלנו? בּאָה פעם. כך – למען האחוָה והרֵעוּת, צַה?

– בודאי, בודאי... – מניע לֹו הניך ראשו בהכנעה.

V

הרי נתן מוטל פיקֶלני את דעתו להביא לביתו את הניך! רעה ודֹחַק בכל מלא־גופו ירגיש הניך כל פעם, מדֵי דפֹק לו מוטל בחלון וקָראוֹ:

– חבר הניך, אָה חבר הניך, צא!... בּאָה פעם אלי...

ולפעמים אף היה מתפחד מפניו. וכבר התאמץ להבין פשר הדבר ולא יכול.

– בשלשלאות של ברזל – אומר מוטל – אעלך אלי...

דומם ישב הניך והרגיש בנפשו מורא. פשוט מאד: טוב היה, אלמלא נטפל אליו מוטל פיקלסקי ולא הכריחו ללכת אצלו. עד למות לא בקש ללכת, כאִלו עמד זה עליו: תְּנָה לי נשמתך!

עד שהֵעֵז הניך בנפשו ואמר:

– נלך...

הלכו.

– הנה כי כן...

– יוּחַל.
– פשוטי־פשוטים של דברז
– פשוטי־פשוטים!
– והיאך, חבר פיקלני, על־פי דרך הַשֵּׂכֶל והדעת?.. האדם הלא נברא אפוא עם שכל ודעת...
– שֵׂכֶל? – יעננו מוטל בקול. – בקנה־שרפה אותו!
– חֶה־חֶה, מוטל... ולא תְהֻנֶּה!
– חֻקה אחת לכם!
– נו, וטוב ורע, חבר פיקֶלני, סתם טוב ורע בעלמא? – יַקשה גורלנד.
– לַכֹּתל!
– וזאת לדעת, חבר פיקלני, כי עוד משה רבנו היה סוציַליסט... הסוציַליסט הראשון...
– האדון משה רבנו? – כבר נתפס זה לצ'קא וצוה לכם את שני זוזיו...
– לא, ברצינות, חבר פיקלני, על־פי חכמת תורת־הכלכלה יוצא...
– חכמת תורת... הַשֵּׂכל הנולד – הִנֵּה, וְהִ!... – יכה מוטל בידו על לוח־לבו. – איננו צריכים למעינות התבמה שלכם, לריחות!... מעתה החיים יורשים את המתים, בִּנְתָּ?
– אכן, חבר פיקלני, הלב של ישראל הוא למעלה מחכמה ובינה, אך גם אתה איש אשר לא לב־בשר לו... ואיני יכול לחשב מהותך ואיכותך...
– כן! – יבליט מוטל חזהו כמראה את קירות לבו וימד בסקירה את גורלנד מראשו ועד כף־רגליו, כאומר: שָׂא רגליך!...
– ואף־על־פי־כן, חבר פיקלני, – משליך אחריו גורלנד את דבריו, – העולם לעולם עולם. הראש – ראש, והרגל – רגל, הבהמה – בהמה, והכוכב – כוכב... הכוכב זכה להיות כוכב – והריהו.
כִּנְכוֶה נרתע מצל החלון יצחק ליב וילֶנסקי, שזה שנה תמימה לובש הוא לבוש־אביון ומחביא את־עצמו בחורי הבית.
רואה מוטל. מוטל רואה. עיניו שולטות בַּכֹּל. יזכיר להם מוטל, לכל אחד ואחד, אף מה שכל אחד ואחד שכח.
– והשיג לכם פועל־העם – ינהום מוטל לעצמו – וְהִ – – שיגו כתרנגולות על המוט יאספכם, כֻּלכם!
הולך מוטל ברחוב בקומה זקופה, ישר; מָשָׁל, כאלו כל העולם, כל האינטרנַציונַל, כביכול, משגיח בו. הוא, מוטל פיקלני, יקשר להם לכל ישראל בשרשם כָּזֶה, וְהִ!...

בקרן־הרחוב חברו עליו שתי נשים זקנות ובאו ועברו אל מול פניו והציצו לתוך עיניו.
– מה, זקנות, תפרנֵסנה לאביכם בשמים? – מַטיל להן מוטל דבריו ועומד ופותח את נרתיקו.

מוטל הוציא כיס הטבק, גלל סיגרה לעצמו, והניח את הכיס לפני הניך:
– הבה נעַשן...
הניך ישב כנכנע.
הסיגרה בפיו, עמד מוטל באמצע החדר ולא ידע את המעשה אשר יעשה. שלף אקדוחו מתוך נרתיקו, הגביהו למעלה, משך באצבע ויִיר בַּתִּקרה. לקול היריה צלצלו שמשות החלון ומעל התקרה נפלו גזיזי סיד וחֵמר.
– בוא תבוא אלי, חברי ידידי... חברי ידידי, – חזר ואמר, – חבר יקיר לי, הוא אשר דברתי, ושלום!...

IV

נֹכח כל בני העיָרה, בפתחי הבתים ובחלונות, דרכו של מוטל פיקלני. בהתגברות פנים תקיפים וברגל־עז. האקדוח על ירכו, נרתיק־עור ממָלא בוטְרבְּרודים, כפי ערך הקצוב לכל עובדי הַצֶ'קַא, תחת בית־שחיו. לא מהַלך, אלא כנשא וכרוכב, והעיָרה – טפֵלה לו כסוס. הסטרא אחרא רודפת אחריו – השבירה לו בגוף!
לכתחלה בִקש הַקַל ההוא, הצר הצורר, לשַנות משמו מוטל פיקֶלני למַקְסים אִינטרנַציוֹנַל, ולא נקלט השם ההוא, וכן נשאר מוטל פיקלני ביָשנו.
– וזהו שקוראים לחולה שֵם חדש, חֲלַאַת לו בלב! – היו אומרות הנשים – כי השם שהיה לו מקֹדם כבר עשה את הפעֻלה שלו, וראוי לו למות, ולפיכך קָרא לו בשם חדש...
כשמוטל מתגלה ברחוב, נפסקת להן נשימתן לנשים. אפילו הַגִיד ההוא שתחת האזן, – אומרות הן, – שאינו מרעיד אלא בשעת המיתה בלבד, רועד להן מפחד. כשעובר הרוצח המרֻשע, הלב הצרל הזה, הלואי רבונו של עולם ויתעקלו לו פניי לאחוריו, הלואי וקָאַתה האדמה את פגר אביו המת, ואותו תקלוט... מין הֲלִיכְכָה, צנינים לו בצִדיו, כאִלו כל העולם כגרגיר־חרדל נחשב לו, כאִלו כל העולם אינו עולה אצלו לכלום, לא־כלום יהי לו בבטנו...
בעָברו ברחוב, מִיַד, לא רק הנשים – כל האנשים מזדרזים ושולחים רגליהם בחפזון, משל כבהמות שבורחות מפני רודפן.
מוטל, אַל תתן שֵנה לעיניך, הסתכל בעין פקוחה! לא, יכולים לסמוך עליו. אין נעלם ממנו דבר. הוא צופה ורואה, רואה הכל.
– חבר פיקלני, רֶוַח והצלה לנו, המ... – כה דברי גורלַנד חֹנֵף אל מוטל.
גורלנד הוא משכיל זקן ורַוָק.
מוטל נותן בו עין, כאומר: חֲזור לאחוריך, לאן אתה נדחק, רַגְלִי!
לגורלַנד בודאי יש לדַבר עמו, עם מוטל פיקלני. בָּריא הוא בלשונו מוטל, הַשֵד לא לִקחו. דבריו כדרבונות ואף שִכלו לא נצטמק במוחו, ומזגו חזק, אי־אפשר לשברו... יש לו לשאל את מוטל בפעם המאה:
– היוּחַל ארץ ביום אחד?

III

כמו יום טוב, משל הפוך, מכין לחל, נאום ר׳ נתן־נטע אל עצמו, כן הניך מכין את־עצמו לקראת מוטיה וחנקה פיקֶלני. מוטיה פיקלני, פאר העיר!... בסך־הכל אינו רוצה נתן־נטע, בבֵרור גמור אינו רוצה, שיפקוד זה את ביתו, עוכר־ישראל ההוא! מרעות מצא לו הניך... אך בִינה לעתים צריכה שתהיה לאדם?... קצת מזער?...

יצא ר׳ נתן־נטע את ביתו והלך קדורנית ברחוב.

— מה נשמע, ר׳ נתן־נטע, — שאָלו מאיר יעקב הַלַבְּשַׁטֵּס, — טוב?...

— מה נשמע? — ענה ר׳ נתן־נטע כדרכו. — טוב, טוב!... — וכבש אצבע באדמה כמרַמז, ששם, באדמה, טוב.

— לְהַפְליא, ר׳ נתן־נטע, אשר יֵש לך בן כזה, נַצ׳רֶבקום, ולא טוב?...

— אֶט... והבל גם זה. הנני מוחל לך את הכל במחילה גמורה וברורה... שְאַל מאתי פרוטה מחיר כל זה ולא אתן... לא אתן, כשם שאני יהודי!

— נו, באמת ואמונה, אל־נא, ר׳ נתן־נטע: בעזרת השם, ישתבח שמו, ראשון אתה לטובה... טוב לך מאשר לאלפי רבים וכן שלמים מעדת ישֻרון בכל אתר ואתר.

— אל תהיה שוטה, מאיר יעקב... אין זֵכר עוד לראשונים וגם הבן בלא יועיל. אדרבה, ההפך מן ההפך... אומר אני לך: הַקהה את שִני — ולא טוב! אלף פעמים לא טוב, אומר אני לך! אין אף במה לַחטיא את הבשר החוטא. איני רוצה כלום בעולם, אלא לאכול ולשתות ולהתפלל לה׳, ואם אי־אפשר!... ואם אי־אפשר!... — והלך ומשך בכבדות את רגליו הזקנות.

לפנות־ערב בא מוטל פיקֶלני אצל הניך ומסר לו שאלת־שלומים מאת חנה. חנה חשה בראשה ולא יכלה לבוא, וחוץ מזה ובפרט שתעמוד חנה על המצפה, תָתמיד עם התינוקת, בודאי צריכים להקדיש ימים כלילות על מעט הגשמיות הזאת... והנה נא יבַקש מוטל פיקלני בעבור עצמו ובעבור חנה, כי יבוא נא הניך אליהם. ועוד יָשב מוטל ונִדבֵּר עם הניך, לדעת מה יחשֹב הניך בדבר הראשון לְמַאי. לפי דעתו ועצתו, אין צריכים לִתן לצעירי הצאן, אלה צעירי־ציון, להשתתף בתהלוכה, ולא יתערבו בפועלי־עם:... יאמן־נא לו הניך, כי הכל הולך אחר המחשבה, והמחשבה — עִקר האדם... והנה עוד פֶּגע ונֶגע יש בעִירָה, הן הם המלמדים, שעושים במחשך מעשיהם וכֻלם צֹרֶך לשלחם לדונבַּס, הנבֵלות האלה... הוא בקי בהם כמו בא״ב... יאמין לו הניך, כי לא יעזבם ולא יניחם, את כֻּלם ישא במוחו שלו, לכֻלם יעשה חסד של אמת... ואז הראה לו להניך את אקדוחו: תפארת שבתפארת!

— איזה יסוד היום, חבר נתן־נטע?... — קרא מוטל אל עֵבר דלת החדר השני.

לא אקדוח, כי־אם פלאי פלאות, מאכלת־אש! גם אין הפה יכול לבטא, כמה טוב הוא האקדוח. בן־זנונים ולא אקדוח! חוש ששי!...

עוד בשבוע הראשון שלאחר החג בא הֶניך הביתה. אף כי כל תמונה בנפלא ממנו לא ראה ר׳ נתן־נטע כהן, אך נבהל לראות את הניך בנו. אין נתן־נטע מכיר את הניך, מראש ועד סוף. לא! הכל ממש, בתאַר ובמראה ובקומה, במהות ואיכות, אין זה הניך, עד בלתי יכֹלת להכירו! ועתה, קו־הבריאות שלו, אַי, אַי, אַי...

— מה לך, הניך?

תשובה כוללת אחת:

— לא־כלום... —

וצלוחית קטנה וירקה מְחוקת לו ביד והוא רָק לתוכה לרגעים.

— מה חָלְיְךָ?

— אין לי כל חלי.

וכשהוא נשאל והולך, אינו משיב כלל. צרְפוֹ ר׳ נתן־נטע כצרף הכסף ובחָנוֹ כבחֹן הזהב, למען דעת שֹרש דבר — ולשוא.

אין זאת כי נכוָה הניך במלחמותיו. אינו אומר דבר. הַקִצור, מראֵה־פניו כבר נותן בינה בלב, ישלח לו השם דברו וירפאהו.

בבית הונח מעט. כל הדאגות מוטלות על הניך ביותר. על־פיו יִשַק הבית. הוא, הניך, המביא — והוא, נתן־נטע, המוציא. אכן בצמצום גדול, על צד המצוט ביותר, לפי מצוט ההכנסה ורֹב ההוצאה. ואף־על־פי־כן, אם להוציא במעט שֵכל, יכולים אף להעתיר משהו לימות החֹרף.

אינם מוצאים חן בעיניו פני הניך...

הילדים חִדשו נצוריהם. עור חדש הצלו. אָח שכזה — עיר־עז להם! ואף־על־פי שהניך הוא ב„רֶבקוֹם״, שר ומושל הנהו, עִקר ושֹרש, ה„חבר״ הגדול במעלה, עד שלא יקיפו גבול ולא יגבילו תחום ומֵצר, אלא בְחַר לך ממה שלבך חומד ומכל מה שהעינים רואות, — כבדה יד הדחקות בבית כמעט כתמול שלשום. לא איש הוא הניך שיעַוֵל או שיגיס, חלילה, את לבו, אלא נושא בעֹל הוא עם הכל יחדו: לחמו במשקל ומעט גריסיו — כמנת־חלקו; נעול הוא זוג נעלים, אשר אין כמוהן בכל העיר. באִימפריה שלמה לא תמצא דוגמתן... ובגדו, מעט בגדו עליו — תמיהה פליאה, היאך יחזיק במעוזו. שר ומושל גאה! אכן, שר ומושל מהֻלל מאד בפי כל! יש לו שֶבח אצל הבריות. אפס תהלות אינן נחשבות לא לכסף ולא לשוה־כסף... כל חבר וחבר עובד לפי הַשִעור שלו — וזה, הניך, אין נתן־נטע יודע, מתי הוא מחליף כֹּח, כי לא ישבוֹת ולא ישקוֹט הן ביום והן בלילה... ולא חֶמלָתו עליו, בפֹעל ממש לא חמלתו עליו!... השי״ת יפקוד אותו למעט שֵׂכל! כל עִקר מנוחתו ומרגוע אינו אלא בַגִנה. גִנה עשה לו הניך לפני הבית בצדו ושקד עליה שבועות תמימים וזָרע בה מעט ירקות, בצנון ותפוחי־אדמה ועגבניות: לעתיד לבוֹא בחֹרף יהיו עֶזר כנגד. שם בגִנה אָנָה לשֶבת לו בשעת־הפנאי, ועיניו בערוגות תצפינה. שם מנוחתו דממה.

לרומניה לשכון שם כבוד; חבורות חבורות יחדו רצו בריצה ועברו כמה מאות פרסאות דרך שדות ויערות ועל־פי הנהר הגדול בשחיה דרך ישר לרומניה. „בורז'ואזיה!" — אז יאמרו בעירה.

כל העירה נחלקה לשתי מחנות: „בורז'ואזיה" ו„פרולטרים". כללות כל הבאים בזמננו תכלול שני סוגים: עליונים ותחתונים. עליונים למטה ותחתונים למעלה. כל משפחה נבחרת לשם ולתפארת שוכנת עפר תשע אמות לעמק, וכל דל וקל בעמיו לפי־ערכו ועני בעניו מרים כשופר קולו. ככה הפכו את העולם!

— אם אין דעת, — אומר ר' נתן־נטע כהן, — הבדלה מנין? אבל אין זה אלא משל בעלמא. אדרבה, לך־נא וראה הבדלה, שחסרי־דעת אלה ב ים! אה, הרי זו הבדלה! והרי איזה נרות־הבדלה מורמים לעל — אקדוחים!

אך כעליונים כתחתונים אין להם פת לסעוד הלב — ככה הפכו את העולם!... ואין לך אלא לעמוד ולהפוך את השלחן כבשבת הגדול.

לעת ההיא של חג־הפסח כלה הנגף בעירה וכלתה רגל השודדים מסביב, שב ורפא קמעה לעירה. על־כל־פנים שלא לנוס אל אחת הערים... מזה לבד נראה, כי קלו הצרות מעל פני האדמה. חג הפסח עבר — אל ירבו כמותו. כמעט לא יודעים היו בין פסח לחל. ויעוד יתר על־כן: אנוסים על־פי מאמר הצ'קא לקחו בעצם התפלה כל „פני" העיר בפתל המזרחי ונשענו מטאטאים בידיהם לכבד החוצות והרהובות. חק ולא יעבור!

— מוטל. עזרתך לנו, תגן־נא זכותך עלינו, אדוננו, אחינו ובשרנו אתה!

לא, הוא אינו אדונם ואינו אחיהם ובשרם.

— את רוח הטמאה — אומר מוטל פיקלני — יעביר מן הארץ... דרך האש הגדולה יעבירם, בים של צרה יעבירם!.. הוא ירגיז ארץ ועמודיה יתפלצו... מדבר־שממה יעשה ולא יזכר שם ישראל!.. ויחי האינטרנציונל!...

לא הועילה כל השתדלות. עמדו כל יחידי־סגלה, הרב והדינים, גבאים ראשונים וגבאים שניים, ור' אברהם אטינגר ונחום קרוין, ור' יחיאל מיכל אורנשטיין, ור' אברהם יהושע השיל הורויץ וכל שאר יקירי־עיר, וכעשות מלאכת־שמים מלאכתם החזיקו ויאמצו בגבורות במטאטאיהם ביד והלכו על־פני חוצות, מנינים מנינים, הלך וצעד, הלך וכבד וקרא בקול גדול את ה„הלל":

„... נדרי לה' אשל — — ם נגדה נא — א — א לכל עמו בח — — צרות בית ה' בתוכ — כי ירושלים, הללויה"...

לעת ההיא של פסח כבר הסיר מעליו מוטל פיקלני את מעיל־העור וקשורי־הכדורים מעל חזהו והיה מהלך לבוש חלצה אדמה לבד ואקדוחו על ירכו. אימתה ופחד הטיל מעיל־העור על בני־אדם. לבש מוטל פיקלני את מעיל־העור שלו ויצא לרחוב — משל כלובש קנאה ואומר: אלך ואקום ואעשה דין על־ידי!

ארבות השמים נפתחו לחם ולאור כל הימים. הכרים הפיקו זיו ראשון ירק. הגנות נזרעו והלכו. נושעה העירה בה'. בכל שלום ואורה. מהעתונים בשורות מוצאות, שלום ושמחה ותהלות הצבא האדם לבשר בהודות והלל...

שבועות אחדים לפני פורים, כשהרעב בָּנה על ר׳ נתן־נטע כהן דָּיֵק מבית ומחוץ, שלח הניך לר׳ נתן־נטע אביו מעט כסף, מאתים מיליון בסך־הכל, ומעט טֵה וסֻכָּר ואף קצת טַבַּק להשיב את הנפש. על־ידי מַדַּם גרינבלַט שלח. וזו, מַדַּם מנֻוּלה זו, לא די שלא החזירה את הנשלח, אלא עוד הֵעֵזה ובאה בדברים כוזבים: כך וכך מאורעות קשים אֵרעו בדרך ומקרים פרטיים ורבים, כך וכך חִפשו בכְליה וכך וכך נטלו ה„חברים״ הַנָּאים...

הקצור, נלכד ר׳ נתן־נטע במצודה רעה. מה ישיב לה ר׳ נתן־נטע כהן ובפרט למַדַּם כוזבת ואכזרית גדולה כזאת? אינו יכול לראות פניה! נתכעס כעס גדול, כי על־כן כֹּהן הוא, ואף־על־פי שכֹּהן הוא, לא איש הוא שיבַהל את פיו. נטל מאת הַמַּדַּם המנֻוּלה את מכתבו של הניך ורָק בכעס לפניה ויָצא. אָה, החצופות האלה! אתה רָק להן בפניהן — והן עולות לפניך כאִלו טבלו במקוה טהורה של מ׳ סאה!

— עד־מָתי יהיה לו הצער הזה? — היה מתמיה ר׳ נתן־נטע בקראו במכתבו של הניך. וברוך השם, שידיו אינן אסורות מלכתוב, צריכים להאיר את עיניו של הניך, שהוא כֻלו מלֵא טעות... ותֵכף ישב ר׳ נתן־נטע לַשֻּׁלחן, נָגע בעפרון בשפתיו והתחיל מדקדק בו על־גבי לוח־ניָר צהֹב, שתלָשוֹ מתוך המחזור. אִלו היו לו שלשה דפים ולא דף אחד, לא ישפיקו לו לרב־שיח לבו, כל־שכן דף אחד... ועל כל אלה כתב והודיע לבנו דבר דבור על אפניו, על הַמַּדַּם המנֻוּלת, שהכל כאשר לַכֹּל לא מסרה לידו, לא טבק ולא סֻכָּר ולא כסף, ואדם אין צדיק בארץ ובפרט מַדַּם מנֻוּלת, פרוץ מרֻבה על העומד; ועל נחום קרוֹין, שלקחו מאתו הזהב ועזבו לו הגוף, ועל חתָנו של אורנשטיין, — אוי ואבוי מה רבה הילדה! — שנעלם בלילה אחד ולא נודע מקומו אַיוֹ, ור׳ גדליה צַלוק, שנשלח לדוֹנבַּס, וצבי הירש יוֹכֶלמַן, שמת בנגף הטפוס, וכדומה בזה כרב כמעט, ובסוף המכתב השאיר רֶוַח בשביל „עִקר שכחתי״ וכן כתב שם לאמר: ע. ש. בני אהובי, ידיד נפשי, נפשי קשורה בנפשך בכלל ובפרט, כאִלו דמות־דיוקנך עומדה לפָני! ומה שֶׁשַּׂיך לשאלתך, באתי להודיעך נאמנה כי למסוֹר את מכתבך לחַנקה תַּמרקין, מסבות הסבות הרבות, נפלא ממני, כי היא כבר, בני, אֵם לילד, כי נִשאה למוטיה פיקֶלני, ושֵׁם הילדה שילדה למוטיה — חַוָּה, וַיהי הַשם מוצא חן בעיני, כי כבר החזרתם את העולם לימים ראשונים... ועתה, בני הנחמד להשכיל, תאמין לי באמִתיות ותקום־נא עצתי, הנה לזה הענין, וכה יזַכֵּני השי״ת שֶׁיַּזמין לך עפעס גרעסערס ובעסערס במהרה בימֵינו, כה דברי אביך ואוהבך באהבה רבה, הצופה ומביט ומצַפה לישועתנו בישועת כלל ישראל, ותתברך בברכותי המרֻבּוֹת ונזכה כֻלנו להסתופף יחד בצֵל החיים, נאום נתן נטע במה״ו שלמה זלמן ז״ל הכהן.

II

יראָה, דחוקה ולחוצה בלחץ רעב וחֹסר ועִילָם נחה העִירה וריקה ככלי שהורק. חסרה מכֹּל וכֹל. אפילו כלבים חדלו מחוצות. שרידי הכלבים הלכו

לו לר' נתן־נטע כהן מכונת־תפירה, היה מחליפה בפרה. בכל שעה ישאל בדעתו: מפני־מה לא השאירה לו שֶׁלּוֹ, עליה השלום, מכונת־תפירה אחריה? ועתה, בעוונותיו, לא נשאר אחר מותה א׳א חצי־לִטרה של נרות... ילך וימכור את חצי־הלִטרה של נרות? הנה עמד שלמה אֶלְקָה׳ס ומכר שתי לטראות נרות ונצוד במצודה וישב חדש ימים בבית־האסורים, רק תמול צֵאתוֹ לחפש... צריך אדם לְהִזָּהֵר במאד מאד... קב״ה מזיקים מלַוים את האדם על־דרך־הסוד בכל צעד ושעל... סכנה אפילו לִקְצוֹת כה... ואפשר יסבור סברה וילך למוסקבה ויביא מעט סחורה בשביל בני־הכפר?... עצה הוגֶנת, מן הסתם, אך יש לזו העצה קצת מזצר הקדָמות וסודות מְכרחים. . צַעַר כיגָרה יש לו לר' נתן־נטע כהן, ממש נפשו יוצאת. אינו יכול לסבול ולעמוד במקומו, שזוהי ממש כיציאת נשמה. אך סיגרה – דבר עָדין הוא, בחמשים אלף רֻבּל תקנֶהָ!

מיום שֶׁמֵתה „שֶׁלּוֹ" לא טָעַם טַעַם סיגרה. מיום שמתה שֶׁלו לא פסע אף פסיעה קטנה אחת בלא יסורים גדולים. כשֶׁמֵתה שלו, נשאר כשוכב בלב־ים. אמת, לא בו, בנתן־נטע, התחיל העולם ולא בו יִכְלֶה העולם. כך הוא מנהגו של עולם מימי אדם הראשון. האדם בא לעולם בשעה אחת עם הַדֶּקֶרט על המיתה. מי שמת בעתו ומי לא בעתו, מי במותו ומי לא במותו, מי שמת ערירי ומי שמניח אחריו יתומים. בודאי, מי שמת במותו ואינו מניח יתומים, אין היללה גדולה כל־כך... הוא, נתן־נטע עצמו, דומה כנַער קטן ויתום. רצה הקב״ה לעשותו נער, ונטל את אשתו ממנו, והרי הוא נער יחד עם נצריו, ולית ליה מגרמיה כלום.

– רבונו של עולם, – טוען ר' נתן־נטע לפני הקב״ה, – למה שַׂמת עלַי משא ועבודה קשה כזו, להיות נער לעת־זקנתי ככלות כֹּחי?...

אִלו התקבצו אליו לכל־הפחות הֶנִיך ואסתר, כי־אז החריש ויכול להשקיט יגונו. אך הדור הזה לא נמצא עוד דור טרוד כמוהו בטרדות עצומות ונוראות, ה' ישלח להם עזרתו...

חשקה נפשו לשֶׁבת יחד עם בניו. בעת כזאת טוב לשבת אבות ובנים גם־יחד. אולם הבנים של עכשו אינם נותנים דעת על האבות. חָבֵר עדיף מאב. הארץ מלֵאה חברים, כי איש את רעהו חבר...

עולם נהפך, עולם!...

– חָבֵר... – אומר לו לר' נתן־נטע כהן אותו מוטל פִּיקֶלְנִי, נפסד ופחות שבפחותים, מזֻין עד שִׁניו בכלי־זין כאִפרכוס־מלך מלְמד־מלחמה.

– מוטיה, – אומר לו ר' נתן־נטע בשפה ברורה ולא־חטופה, – זוכר אני, שהייתי סנדקך בברית שלך, היאך זה נתחלפתי לך בחבר?

– קונטֶרֶביבולוציה!... – נותן זה בקולו ופניו מאדימים כפני גזלן והם נכנסים עד חטמם בקשורי כלי־המות שעל־גבי חזהו. – בבית־הכלא אכלאך!... בנתיב לא יָדעו עַיִט אשלחך!...

אִלו היה הֶניך כאן, לא היה שקץ זה מֵעֵז להתחצף כנגדו. בודאי!

בכל יום כבד הצֵל מפני חמת המציק אשר יציק, הצר הצורר הזה, מוטל פיקלני, עז־הפנים ואוכל ישראל בכל־פה!

שלא חסרה הפת. דוקא!... המקום, ישתבח עמו, סומך בידו. שהרי עָדוּ עליו, ברוך השם, הרפתקאות לרֹב, אשר בדרך־הטבע צריך היה הוא והבנים למות, חס ושלום, שבע פעמים בשבוע, וברוך ה׳ שהחיָנו וקיְמָנו והגיענו לזמן הזה...

ואז, בשִׁבתָּם בשַׁבּת לַשֻׁלחן, פורס ר׳ נתן נטע מן הפת ומחַלק לילדים חתיכה חתיכה ואומר:

– אִכלו וטַעמו, ילדים, טעם של צלִי...

הילדים חוטפים ואוכלים בכל־פה ומן הסתם ובוַדאי טועמים טעם של צלִי.

חוזר וחולק להם פרוסה פרוסה זעירה לילד ואומר:

– ועתה, בנים, אִכלו וטַעמו טעם של טשולנט.

כל מה שבכֹּחם לעשות בשפתיהם ובלסתותיהם עושים הילדים ואוכלים ומרגישים טעם של טשולנט.

ואז יתחילו בזמירות ומלאו גרונותיהם הקטנים זמר. יושבים הם הקטנים, פיותיהם פעורים ועיניהם תלויות לפִתחי־פיו של אביהם, והוא, האב, יושב, ראשו סמוך על כף־היד החלושה, צהוב־פנים ועצום־עינים, כמו יֵבוש ויירא מפני אלה הילדים.

חוזר וחולק בשלישית פרוסה פרוסה קטנה מאד לכל ילד ואומר:

– ועתה, בנים, אִכלו וטַעמו טעם של קוגל...

קֹדם ברכת־המזון מתחיל ר׳ נתן־נטע כהן לאמר: „ואכלתם לחמכם לשבע וגו׳. והסירותי מחלה מקרבך, לא תהיה משַׁכֵּלה ועקָרה בארצך, את מספר ימיך אמַלא"... על־כל־פנים – הוא אומר – לא יזיק זה למעשה העבודה...

אין ר׳ נתן־נטע כהן יודע, מה יסכים בדעתו לעשות. הכל לפניו כחשֵׁכה גדולה: אל מי מזולתו יפנה ולמי מבלעדיו יקוה? קל־וחֹמר, במה יועיל הוא עצמו?

– כי זה כל האדם... – יתן צין על גופו הצנום והדל ויפשט את שתי ידיו לפניו.

יקח את מעט שבֹּלת־השועל, שיש לו טמונה בארגז־המלבושים, ויביאה לקיוב? אך אם ישוב ויתָּפס ביד, לא יתנצל שום התנצלות בעולם, ואז יתחרט ולא תועיל לו, ולא תועיל לו אף הבת הקומיסַרית בחרקוב ולא הבן בצבא האָדֹם... והפוכו: יקַבל על עצמו לשהות, למען השלום, בלי עֵסק – היאך אפשר? וי׳ פעמים היאך אפשר? היאך והיאך לא יחרד האיש להביא טרף הביתה! ומה יהא על התינוקות? מילא, אדם בא־בימים... אך תינוקות... שחלושים הם מטבע עצמם, והתענִיות מחלישות את הזכרון וכֹח־העִיון!...

טוב לגבר לקנות פרה חולבת ולהתפרנס ממנה ולחיות לאט לאט חיים רצוים. בודאי, אשרי האיש שיזכה לפרה וממנה אל יזוז! יכולים עם פרה להיות חיים יָ–פים!... לגמרי יפים! אך לא הוא, נתן־נטע כהן, כפי מדת ידו, יוכל ויקנה פרה. עכשו אדם קונה פרה דומה כקונה נכסי דלא־נַידי לפנים, קרקָעות ונחלאות, בתים בקְרעמֶנצ׳וּק או יער גדול לכריתה וכדומה. אִלו היתה

מֶזֶה וּמִזֶּה

I

הדעת לנבון: בשנת כך וכך ובסבות אלה ואלה נהיתה המלחמה, בשנת כך וכך נטרד המלך מכסא־מלכותו והמדינה נהפכה במהפכה, ובשנת כך וכך פסק לחם מבית והתחילו מסַדרים סדרי־תעניות וצָמים הפסקות.

ובזה הלשון היה סח ר׳ נתן־נטע כהן לילדיו: חֱיוּת, בנים, ובשנת כך וכך ובסבות אלה ואלה נהיתה המלחמה ובשנת כך וכך נהפכה המדינה במהפכה ועתה הנה כמה הפוכים וגלגולים ומאורעות יחלפו על כל באי ארץ, על־כן תִּזָּהרו, בנים, לְמַעט בחֵפץ־אכילה...

בעתים כאלה — אומר ר׳ נתן־נטע כהן — צריכים לגרש את החָמריות מעט מעט...

אך הילדים לא בקשו להבין את דבר כל ההפוכים, הגלגולים והמאורעות, והתגלגלו ברעב והחזיקו ילד ילד בבטנו בחזקה, צעקו לאביהם מסביב כמיני צִפּורים וזמרו בזמירות...

באמת, אף ר׳ נתן־נטע כהן עצמו לא השיג כדבעי את התכלית האמתית... עולם שלם נהפך...

— על־מה־זה הולדתי ממזרים כאלה? — יעמוד משתומם ונבוך ויסתכל בפני הילדים.

וכשישבו לַשֻּׁלחן לאכול, כביכול, לא הפסיק, ברוך השם, ר׳ נתן־נטע כהן בין „המוציא" לברכת המזון. מעט גלילי־הבצק, שרְתחו ברותחים, רק גֵּרו את יצרם של הילדים, ולפיכך התאזר ר׳ נתן־נטע כהן כנגד יצרם לשים יד למו־פיו, והתחיל לספר לילדים בהֶגיך ובאסתר, שהרי הם כשיבואו יאכילום אָכֹל, שהרי הם כשיאכילום!... הילדים מיעצים עצה הגונה, שיבואו הניך ואסתר תכף ומיד. הכלל, פֻּרענות... משאוי ג׳ גמלים של פֻּרעניות.

בשבת, כשנכנסים ימי השבוע למקורם, שם ר׳ נתן־נטע כהן אל לבו, שתהיה פת על השלחן. וחסדי ה׳ שעברו עליו, משבוע לשבוע ומחדש לחדש,

ספורים

בקרת:

בנין — — — — — — — — — — מאת יעקב פיכמן — — 343
סבובים: א. הֶרמַן קַיזֶרלִינג — — — — — „ ס. לַחובר — — 350
על שירתו של אלכסנדר בלוק, א—ד — — „ אליסבע — — 359
מתהומות הספק והיאוש, על התהירה העצומה
של לֶב שֶסטוב (המשך) — — — — — „ הלל צייטלין — — 369
„חרבן־המערב״, ב — — — — — — — „ ד״ר י. נ. שמחוני — 380

סקירות:

בין הריסה ובנין — — — — — — — מאת ש. ב. מקסימון — 415
שלשה: I לֶנין (הריבולוציונר), II וילסון (הפוליטיקן),
III מוריס בָּרֶס (האסתֶטיקן) — — — — „ יעקב פיכמן — — 423
מזרח ומערב — — — — — — — — „ ר׳ בנימין — — 437
החפירות בארץ־ישראל (סוף) — — — — „ זאב וילנאי — — 454

רשימות:

האמת הכפולה — — — — — — — מאת א. שטֵינמן — — 465
התפלה והחרוז — — — — — — „ אהרן צייטלין — 470
ליובלו של א. ז. רבינוביץ — — — — „ יעקב רבינוביץ — 476
א. ז. רבינוביץ, ליובל השבעים — — — „ יעקב פיכמן — — 479
אנשים—על משורר ועובד, דברים אחדים על זאב יעבץ „ הלל צייטלין — — 481
„ בעל־מחשבות — — — — — „ י. ס. — — — 483
„ ע. נ. פרענק — — — — — „ ד״ר מאיר בלבן — 485
בבליוגרפיה—„ברוך שפינוזה״ — — — „ ד״ר י. נָנח — — 487
„ „חכמת־ישראל״ בעברית — — „ נ. ב. ש. — — — 492
„ ספורי יעקב שטֵינברג — — „ ב. א. — — — 501
„ „הדרך למזרח״ — — — „ אהרן צייטלין — 503
ספרים שהגיעו לבית־המערכת — — — — — — — — — — 507

תכן הענינים

ספורים:

כותרת	מחבר	עמוד
מזה ומזה	מאת ח. הזז	7
לסונקה או אדם ובהמה	„ ש"י עגנון	33
בבית הדוד	„ יעקב רבינוביץ	45
קומקום, ציור	„ ח. ש. בן־אברם	73
אנדרולומוסיה	„ ש. הלקין	81
כלאחר־יד, בדיות ולא בדיות, י—י"א	„ ד. סמעונוביץ	92

תרגומים:

כותרת	מחבר	עמוד
עלילות למינקינן (קטע מ„קלוילה")	תרגום שאול טשרניחובסקי	127
מלאך־המות מאת מ. לרמונטוב	„ אביגדור גרינשפן	151

מאמרים:

כותרת	מחבר	עמוד
שקיעת החיים, פרק ראשון, א—ו	מאת ד"ר יעקב קלצקין	175
שבטי ישראל	„ ד"ר א. ש. גלדשטיין	194
שממת קרקע	„ שמחה אסף	209
לקורות הקראים בפולין (המשך)	„ ד"ר מאיר בלבן	226
תורת היחסות (המשך)	„ יחיאל גרינפלד	236

שירים:

כותרת	מחבר	עמוד
בלדות, א—ג	מאת שאול טשרניחובסקי	273
פניאל	„ אהרן ציטלין	283
שלום, I—V	„ אלישבע	297
בין דגניה וכנרת	„ מ. ז. ולפובסקי	302
שירים, I—VII	„ דוד פוגל	305
שירים, I—III	„ ש. פינסקי	311
שירים, I—IV	„ משה רובינגר	320
פלאים ורמזים, א—מ"ו	„ יעקב כהן	323

נדפס בארץ־ישראל
Printed in Palestine

נדפס מאמהות
בדפוס „ספרי" תל־אביב

התקופה

יוצאת ארבע פעמים בשנה

תשרי-כסלו תרפ"ד

ספר עשרים-ואחד

מהדורה שלישית

הוצאת א׳ י׳ שטיבל

תל-אביב תרצ"ד

התקופה